المدخل الى التصوف الفلسفي

دراسة روحية سيكوميتافيزيقية

الدكتور

إبراهيم إبراهيم يس

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف

رئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنصورة

٢٠٠٢



بسم الله الرحمن الرحيم

«فوجد عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً».

صدق الله العظيم
(سورة الكهف آية ٦٤)



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

كنت قد بدأت الكتابة في هذا الصنف لأول مرة سنة ١٩٩٥ عندما ذهبت الي جامعة الكويت معارا الي قسم الفلسفة، وكان العمل في جمع مادته قد بدأ قبل ذلك بخمس سنوات سافرت خلالها الي الولايات المتحدة الأمريكية والتقيت هناك بالعديد من اساتذة الفلسفة في جامعة نيويورك. وهناك وفي كلية «هانتر» Huntter college في مدينة نيويورك القيت عددا من المحاضرات حول موضوعات هذا الكتاب كما استمعت الي العديد من المناقشات المثمرة التي أجراها معي اساتذة عظام وطلاب علي درجة عالية من الاطلاع والقدرات البحثية. كما أنني عملت لفترة وجيزة بقسم الفلسفة بجامعة بنجهامتن احدي جامعات ولاية نيويورك والمعروفة إختصارا Suny وكذلك اتيح لي ان القي محاضراتي في قسم الفلسفة بجامعة كورنيل Cornel وكذلك في جامعة أونيانتا Oneanta ولقد دارت مناقشات عديدة حول البحوث التي ضمها هذا الكتاب واسهب البروفسور بارفيز موروج Barviz Morewedge والبرفسور أنتوني برويس Anthony Preus في نقد ومعالجة مشكلات بحوثي حول التصوف الفلسفي مما اعطي هذه البحوث مزيدا من العمق والرصانة واكسبها جدة وأصالة، وبعد أن عدت الي مصر في نهاية شهر يونيه ١٩٩٥م تلقيت دعوة جامعة الكويت للعمل بها وهناك بذلت جهدا غير عادي لاخراج هذا الكتاب الي النور خصوصا وقد زاملت الاستاذ الدكتو امام عبد الفتام امام ذلك الفيلسوف غزير الانتاج والذي لا تملك الي جواره الا ان تحاول اللحاق به قدر الطاقة .

وهكذا اكتمل العمل بالكتاب وتم طبعه لأول مرة سنة ١٩٩٦م. وفي عام ١٩٩٧م، الح علي خاطر علي درجة عالية من الأهمية ،فقد خطر لي أن أعرض

الكتاب علي عدد من الفلاسفة العرب كي يقدموا لي ما عندهم من نصح، وبالفعل أرسلت الكتاب من خلال قسم الفلسفة جامعة الكويت إلي كل من الأستاذين أحمد صبحي بجامعة الاسكندرية، وفهمي جدعان بالجامعة الأردنية وطلبت إليهما النصح والنقد البناء.

وبعد فترة من الزمن جاء رد الأستاذ الدكتور أحمد صبحي موضحا أن هذا المصنف هو واحد من أهم المصنفات التي تحتاج اليها المكتبة العربية في مجال التصوف الفلسفي، وإن أشار إلي بعض الملاحظات التي عنيت بها فوراً.

وأما الزميل الاردني الدكتور فهمي جدعان فقد اقترح أن يضاف الي هذا الكتاب فصل في خصائص التصوف الفلسفي علي حدة، وكذلك اقترح معالجة بعض الشخصيات بشكل أكثر توسعا، وأضاف ان هذا يجعل الكتاب أكثر من ممتاز.

ولقد صدعنا لهذا الرأي الأخير بكل تفاصيله، ومن ثم فقد قمت باضافة الفصل المقترح مجتهدا في تحديد الخصائص التي تميز التصوف الفلسفي الإسلامي عن غيره من دروب التصوف وهي ولا شك محاولة جديدة في نوعها ذلك لأنها بالقطع تحدد مجال علم جديد يجمع في ثناياه أغرز ارهاصات المسلمين الفلسفية الصوفية، وهو العلم الذي صهر بين حناياه علم الكلام، والفلسفة الإسلامية بل والتصوف السني.

كذلك أعدت كتابه ترجمة «الحسين بن منصور» الملقب بالحلاج باعتباره من دعاة التعبير بالصمت وهو موقف جديد من الحلاج يُلزم كل الذين كتبوا فيه أن يعيدوا النظر فيما نسب إليه جملة وتفصيلا.

وعندما شرعت في كتابة «عبد الحق بن سبعين» كان أمام عيني ما قدمه أستاذنا المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازاني الذي أعتبره من القائلين بالوحدة المطلقة في الوجود وأنه ما ثم إلا الله وانه الهُو هو .

ومع ذلك فقد وقفت علي مقولات «ابن سبعين» في رسائله والتي ينظر فيها الي العالم والكثرة علي أنها شئون الله وأن كل شئ شأن من شئونه.

وأنه يوجد في الأشياء لا بذاته بل بشئونه، فهو في الحلو حلو، وفي المر مر، وهو كالسراج الوهاج توقد منه سرج كثيرة إلا أنها لا تنقص منه لأنه باق علي حاله مطلق لا يقيده قيد ولا ينقص بالإمداد المستمر للكون.

ولذلك قلنا ان «ابن سبعين» من القائلين بوحدة الشئون الإلهية في الكون أو من الموحدين الذين لا يرون في الكون إلا كثرة الشئون وأحدية الخالق.

وبهذه الإضافات والمعالجات أصبح الكتاب مدخلا بالغ الأهمية باعتباره السفر الثاني والخفي في مجال التصوف الفلسفي والذي ظل شبه مجهول حتي طرقناه وكشفنا كنوزه وحللنا رموزه فهنيئا للباحثين الجادين والمهتمين بهذا المجال الخصب.

المنصورة في ١٩٩٨/٩/١م

أ.د.ابراهيم ياسين
رئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب
جامعة المنصورة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

فى بداية هذا العمل الذى يرصد أهم موضوعات التصوف الفلسفى لا بد أن أشير إلى أننى توقفت زماناً طويلاً أمام هذا العمل بل وتوقفت عن الخوض فيه خشية أن أقع فى التكرار ولا أقدم جديداً فأكون قد تراجعت إلى الوراء بعد أن أمضيت ثلاثين عاماً باحثاً فى مجال التصوف، وبعد أن قدمت للمكتبة العربية العديد من البحوث والكتب الهامة التى لا يمكن لأى باحث تخطيها عندما يريد أن يقدم جديداً فى هذا المجال .

وعلى كثرة الأعمال التى قدمها العديد من الباحثين والرواد فى مجال إعداد الداخل فى مجال التصوف، فإن معظم ما تم تقديمه كان تكراراً عجيباً للموضوعات المطروحة، كما كان تصنيفاً يتخذ طابع النقل، بل واختفى من البحوث منهج التحليل إلا فى القليل من هذه الأعمال .

ومن المؤسف حقاً أن تظل كتابات وبحوث بعض المتخصصين مجهولة تماماً بالنسبة للغالبية العظمى من هذه الأعمال فتأتى المصادر والمراجع التى يستعين بها هؤلاء الباحثون واحدة وكأنها قدر محتوم، كما أن طريقة تناول الموضوعات تكاد تكون واحدة مما يعوق تقدم الدراسات الصوفية . ومع ذلك فهناك أعمال هامة تجدر الإشارة اليها عند الدخول إلى معترك الدراسات الصوفية ومن أبرزها كتاب العلامة «رينولدنيكلون» الذى نقله إلى العربية وعلق عليه المرحوم الدكتور/ «أبو العلا عفيفى» والذى وجه فيه «عفيفى» النظر إلى أن عناية

الغرب بالتصوف الإسلامى كانت قد بدأت فى مستهل القرن التاسع عشر، وإن اتجهت فى البداية إلى التصوف الفارسى وخصوصاً الشعر الفارسى الصوفى كأشعار «الخيام» و «جامى»، ثم امتدت هذه الحركة إلى التصوف بصفة عامة .

كما يذكر «عفيفى» أن أول مؤلف ظهر فى هذا المجال هو كتاب «ثولك» "F.R.D. Tholuck" وعنوانه التصوف ووحدة الوجود فى اللاهوت الفارسى "Sufismus Sive Thedogia Pantheistia". ومع هذا فإن هذا الكتاب لم يعد ذا قيمه إلا من الناحية التاريخية إذا قيس بالبحوث العلمية الضافية التى ظهرت فى موضوعات التصوف فى العصر الحديث .

وينحو هذا الكتاب الذى قدم له الدكتور «عفيفى» إلى الإيحاء بأن أهم الباحثين الغربيين فى مجال التصوف «لويس مسينيون»، و«رينولد نيكلسون»، و«جولد سيهر»، و«إدوارد براون» و «ماكس هورتن»، والأسقف «آسين بلاسيوس».

ورغم أهمية هؤلاء فإننا نعتقد أن الدكتور «عفيفى» كان قد ترك أسماء على درجة بالغة من الأهمية والخطورة فى مجال التصوف والتصوف الفلسفى، ومن بين هؤلاء «وليم جيمز» "William James" فى كتابه الهام «تنوع الخبرة الدينية» "The Varieties of Religious Experience وكذلك «إيفلين أندرهل" Evelyn Underhill" فى كتابها «تطور الوعى الروحى لدى الإنسان» Introduction to Mysticism & a Study in The Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness وهو الكتاب الذى قدمنا أول ترجمة لأهم فصوله عام ١٩٨٩.

كذلك لم يشر البروفسور «عفيفى» إلى كتابات " Walter Stace" فى مؤلفه الهام "Mysticism and Philosphy" وهو الكتاب الذى نقل الدراسات الصوفية من مجال النزعات الدينية المحلية إلى مجال الدراسات الوجدانية والفلسفية التى لا تخص جنساً بعينه، كما لا تتوقف عند دين واحد كالإسلام أو المسيحية أو اليهودية مثلاً .

والواقع أن «ماكس هورتن»، و«هارتمان» وغيرهم ممن قدم لهم المرحوم الدكتور «عفيفى» يميلون إلى القول بأن التصوف الإسلامى مدين للفلسفة الهندية وللقبالة اليهودية، والرهبنة المسيحية والغنوصية، والأفلاطونية الحديثة وهى فى الواقع أعمال تهتم بتاريخ التصوف وعوامل نشأته وكيف أنه خليط من ثقافات متباينة - وهى النحل والأديان الأخرى .

والقارئ للمقدمة التى كتبها «د. عفيفى» يستطيع أن يكتشف بسهولة إلى أى مدى كان مفتوناً بالعلامة «رينولد نيكلسون» أستاذه الذى تتلمذ على يديه إبان دراسته لنيل إجازة الدكتوراه والتى كتبها حول «الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى» "The Mystical Philosophy of Muhiy Din Ibnul Arabi" إلا أن أهم تطور أحدثه نيكلسون فى كتابته حول التصوف الإسلامى هو نفيه لعقيده «وحدة الوجود» التي روج لها «فون كريمر» عن التصوف الاسلامي وإن أرجع هذا الاتجاه إلى الصوفى الكبير «محيى الدين بن عربى» المتوفى (٦٣٨هـ).

كذلك تعد فكرته عن الشخصية الإلهية موقفاً وسطاً بين التنزيه والتشبيه وإن كان مختلطاً بفكرة الشخصية المسيحية .

ولأن «نيكلسون» لم يستطع التخلص من دعوى رد التصوف إلى النحل الروحية الهندية والفارسية والمسيحية فيبقى هذا الكتاب مشوباً بالاتجاه إلى إغفال عناصر اسلامية هامة داخلة في تشكيل التصوف الاسلامي.

ثم جاء الكتاب الذي قدمه للمكتبة العربية المرحوم الدكتور (محمد مصطفي حلمي) بعنوان (الحياة الروحية في الاسلام) والذي حاول أن يقدم من خلاله بحثا إضافياً عن (أصل التصوف) والاشتقاق اللغوي لكلمة (صوفي) ثم نظرية كاملة في المصدر. فيرجع التصوف تارة إلي مصادر هندية، وتاره أخري إلي مصادر مسيحية أو أفلاطونية ثم أخيرا إلي مصادر إسلامية.

وعلي صغر حجم هذا المؤلف فإن المرحوم الدكتور (محمد مصطفي حلمي) كان قد إستطاع أن يرد التصوف الاسلامي إلي مصادره في الكتاب والسنة وحياة النبي ﷺ، وتحنثه في غار حراء، وكذلك إلي حياة الزهد التي إستمد المسلمون أدلتهم عليه من القرآن الكريم في قوله جل شأنه (**إعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور**) (سوره الحديد الاية ٢٠) وقوله تعالي (**يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور**) (سوره فاطرالاية ٥).

ولقد لاحظنا أن التصوف الفلسفي يأتي كإمتداد طبيعي للتصوف السني في تصور الدكتور(محمد مصطفي حلمي) لذلك تراه يلحق جزء خاص يتناول فيه

أهم موضوعات هذا النوع من التصوف جريا علي ما قدمه (نيكلسون) في المحاضرات التي ترجمها وعلق عليها المرحوم الدكتور (عفيفي).

ثم جاء أهم المداخل الذي قدمه أستاذنا المرحوم الدكتور «أبو الوفا التفتازاني» والذي بين فيه حقيقة هامة تعد مدخلا لدراسة التصوف كظاهرة عالمية علي نحو ما يؤكد(وولترستيس)"W. stace" الذي يقول إن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساسا إلي التفسير المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهما.

كما يذهب المرحوم (التفتازاني) إلي أن التصوف نوعان أحدهما ديني والآخر فلسفي ويضيف أن التصوف ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعا سواء في ذلك الأديان السماوية والأديان الشرقية القديمة، وأما التصوف الفلسفي فقديم أيضا وقد عرف في الشرق وفي التراث الفلسفي اليوناني وفي أوروبا في عصرها الوسيط والحديث ولم يخل العصر الحاضر من فلاسفة أوروبين ذوي نزعة صوفية مثل (برادلي) في إنجلترا و(برجسون) في فرنسا.

ونحن نتفق مع أستاذنا الراحل العظيم علي أن التصوف الديني كان يمتزج أحيانا بالفلسفة كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والإسلام، كما يحدث إمتزاج أحيانا عند فيلسوف من الفلاسفة بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية، فقد لاحظ (برتراند رسل) في بحث له بعنوان التصوف والمنطق Mysticism and logic" ان أعظم الرجال الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة إلي كل من العلم والتصوف إذ العاطفة الصوفية هي الملهم لأسمي ما يكون في الانسان.

ولقد جاء هذا المدخل أوضح المداخل وأشملها، ذلك أنه حدد خصائص التصوف بصفة عامة والتصوف الاسلامي خاصة ثم ناقش إمكانية أن تكون الحالات الصوفية مرضية، وعرض لآراء (وليم جيمس) "W.james"، و(ليوبا) "Luba" و(باستيدروجر) "BastideRoger" واندرهل-Evelyn Under-hill"، وغيرهم من كتاب التصوف وفلاسفة الغرب.

وأهم ما يمكن أن يضاف في هذا المجال أن المرحوم الدكتور (التفتازاني) كان قد حدد مداخل ثلاثة رئيسية للتصوف الديني وهي الممثلة في الإتجاه العرفاني وهو الإتجاه الذي يري أن التصوف علم الحقائق الذوقيه التي تتكشف للصوفي في مقابل الرسوم الشرعية.

وثانيا: هناك المدخل الأخلاقي الذي يربط فيه بين الأخلاق والنفس وقواها وآفاتها، ويتعلق هذا المدخل بالتعرف علي الأخلاق المذمومة وكيفية نبذها والتجرد من الصفات الخسيسة ثم التحلي بالاخلاق المحمودة وهو مدخل هام في التعرف علي النفس وآماراتها وخواطرها ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفي.

وثالثا: هناك المدخل النفسي الذي يتمثل في معرفة الأحوال التي دخلها الصوفي ويذهب فيه حسه ويتلاشي إحساسه بالعالم الخارجي وهي الحالة التي يعبر عنها علم النفس المعاصر بأنها فقدان الشخص شعوره بالأنا مؤقتا أو بلغة التصوف عدم شعور السالك بنفسه ولا بشئ من لوازمها.

وبالرغم من الأهميه القصوي لهذا العمل الذي عني به المرحوم

الدكتور(التفتازاني) عناية بالغة فإنه الحق به قسما صغيرا خصصه للتصوف الفلسفي مما يعطي إنطباعا عاما أنه إمتداد طبيعي للتصوف الديني أو هو تطور له بالرغم من إختلافنا مع هذا الرآي.

ثم أن هناك مداخل أقل اهمية إما أنها إشتقت مادتها من المدخل الذي قدمه أستاذنا المرحوم الدكتور(التفتازاني) أو رجعت إلي بعض المصادر التي رجع إليها فجاء تكراراً قليل الأهمية، بل عديم الاهمية أحيانا.

لذلك فسوف نتجه في هذا العمل إلي معالجة التصوف الفلسفي باعتباره موضوعا مستقلا وباعتبار أن له منه الخصائص ما يجعله مرحلة أخري في تطور الوعي الروحي لدي المسلمين.

وبصرف النظر عما إذا كنا سنرضي لهم بلقب الصوفية المتفلسفة أم سنحجبه عنهم فإن معظم ما قدموه من أعمال ونظريات يلحقهم بالمتكلمين والفلاسفة أكثر مما يردهم إلي التصوف.

لذلك فسوف نبدأ بتحديد الخصائص العامة للتصوف بصفة عامة ثم التصوف الفلسفي بصفة خاصة حتي نتمكن من الحكم عليه والوقوف علي أهم مجالاته.

الكويت في ١٩٩٦/٥/١م .



الفصل الاول

خصائص التصوف الفلسفي



الفصل الأول

(١) خصائص التصوف الفلسفي

التصوف الفلسفي شكل آخر من أشكال التصوف يختلف من حيث المفهوم والجوهر عن التصوف السني الذي ظهر عند المدارس المعتدلة التي إعتمدت القرآن والسنة النبوية مصدرين من مصادر التصوف كالمدرسة القشيرية والجنيدية ومدرسة أبو حامد الغزالي وغيرهم.

"والمقصود بالتصوف الفلسفي ذلك التصوف النظري الذي يعمد أصحابه إلي مزج اذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية"[١] مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا ينتمي إلي الفلسفة وعلم الكلام أكثرمما ينتمي إلي التصوف.

ويميل بعض الذين أرخوا للتصوف الفلسفى إلي الإعتقاد بأنه إتجاه ظهر في القرنين السادس والسابع الهجريين خصوصا مع ظهور الصوفي العظيم محيي الدين بن عربى المتوفي"٦٣٨هـ" [٢]

إلا أننا نكاد نجزم أن للتصوف الفلسفي جذور عميقه تعود إلي الزاهدة البصرية "رابعة العدوية" "وحسن البصري" "ومالك بن دينار" في القرنين الأول والثاني الهجريين. فقد خرجت أشعار رابعة العدوية في الحب الالهي إلي دائره جديدة من دوائر الوجود فجعلت حبها "هواها" وجعلت من الهوي حبا يليق بالمحبوب الذي يتجلي في مطالعة جمال الربوبيه وجلال الألوهية، وقد أثار أستاذنا المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازاني سؤالا حول إنحراف الحب عند رابعة

(١) المدخل إلي التصوف، ص ٢٢٧.

(2) Affifi, The Mystical Phiosophy of Muhiy Adin Ibnul Arabi: Cambridge 1939.

عندما راح يتساءل كيف يكون الإشتغال بذكر الله عمن سواه حبا للهوي مع أنه مقام رفيع؟[1]

والواقع أن عناصر هامة كانت قد أدخلت علي الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين مما ساعد في تحول نزعات الزهد إلي التصوف، بل وأظن أن هذه العناصر كانت مدخلا هاما للتصوف الفلسفي الذي إكتمل في القرنيين السادس والسابع الهجريين.

ومن هذه الخصائص تحول الحب الإلهي إلي طريق من طرق الكشف والعرفان.

٢ - أصبحت التوبة طريقا إلي الله لا يتم فيه السير الأحادي بينما هو ثنائية تلتقي فيها البشرية بالاصطفاء الالهي.

٣ - ارتبط الشعور بالألم في القيام بالعبادات بالشعور بالرضا النفسي إلي الحد الذي تحول فيه العبد المتألم إلي عبد شاكر متلذذ بالألم لدرجة أن الدكتور(عبد الرحمن بدوي) أعتبر هذا نوعا من "عبادة الألم" [2]

٤ - كذلك تحولت الطاعة إلي فعل مجاني غير مدفوع الأجر، وأصبحت قضية الثواب والعقاب قضية ثانوية إلي جوار الحب الالهي. بل تحول هؤلاء الحريصون علي الثواب والفوز بالجنة في نظر"رابعة" إلي إجراء سوء.

٥ - إكتسب الجنة. والنار معاني جديدة تخرج بهما عن المعاني الدينية إلي الرموز المعنوية - وقد صرحت رابعة بذلك في قولها" إلهي إذا كنت أعبدك

(١) المدخل إلي التصوف الاسلامي،ص ١٠٢.

(٢) عبد الرحمن بدوي"الدكتور "شطحات الصوفيه.

رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم، وإذا كنت أعبدك رغبه في الجنة فإحرمني منها، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي"(١)

٦- أصبحت المعرفة ملازمة لمعاني "الصمت" بحيث يمكن القول أن العرفان والكشف الصوفيان من الأمور التي يتم التعبير عنها بالصمت، بل وتحول هذا المنهج الكشفي إلي فشل في الوصول إلي حقيقة المعرفة وأصبح ممكنا للباحث أن يجعل لهذه النظرية عنوانا هو "المعرفة بالعجز عن المعرفة".

ويعترف "ذو النون المصري بأن أعرف الناس بالله أشدهم تحيرا فيه". (٢)

وفي القرن الثالث الهجري" إكتسب التصوف خصائص عديدة وجديدة علي الذوق الإسلامي منها الاغراق في الرمزية وإصطناع مصطلحات بدت مستهجنة لأول مرة، وبدا أن التصوف قد تأثر بالتيارات الفلسفية والثيوثوفية والإشراقية، كذلك بدأ أثر الثقافة "الهلينية" التي تسربت إليه من خلال ثقافات القساوسة في الأديرة المسيحية في الشام، ومن خلال مدرسة "جند يسابور" الفارسية في خورسان، ومن وثني حران في الجزيرة العربية - وبدا هذا الأثر واضحا في القرن الذي وقعت فيه خلافة المأمون والمعتصم والواثق"١٩٨-٢٤٧هـ) علي نحو ما يذكر المستشرق الانجليزي "نيكلسون"(٣)

(١)ابو القاسم القشيري، الرساله القشيريه،ص ص ١٤٧.
(٢) الرساله القشيريه، طبعه مصر-١٣٣٠ه، ص ١٦٧.
(٣)رينولد نيكسلون، في التصوف الاسلامي وتاريخه، وترجمه د.ابو العلا عفيفي، القاهره ١٩٦٩م،ص ١٣.

كما ظهرت لأول مره بوادر النظريات الفلسفيه الصوفيه كنظريه الاتحاد بالله، والفناء فيه، وفكرة المعراج الروحي التي إستوحت قصة المعروج العظيم للنبي محمد"صلي الله عليه وسلم" وهي النظريه التي إكتملت في شكلها الفلسفي علي بد الصوفي التركي المستعرب"صدر الدين محمد بن إسحاق القنوي "المتوفي٦٧٢هـ"

وعندما جاء القرن السادس الهجري "كانت مباحث الفلسفة اليونانية، والرواقية، والأفلاطونية المحدثه قد أحدثت أثرها في الفكر الصوفي المتفلسف، ولذلك توجهت عناية أصحابه إلي وضع نظريات في الوجود علي دعائم من اذواقهم ووجداناتهم، ولذلك يحصر"ابن خلدون"[١] موضوعاتهم في أربعه إتجاهات رئيسية.

١ - المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبه النفس علي الأعمال.

٢ - الكشف والحقيقه المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرس والملائكة والوحي والنبوة، والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وترتبت الأكوان في صدورها هن موجودها.

٣ - التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات.

٤ - صدور الألفاظ الموهمة الظاهر والتي تعرف بالشطحيات، وهي العبادات

(١) المدخل إلي التصوف، ص ٢٣٠ ومقدمه ابن خلدون طبعه مصر بدون تاريخ، ص ٣٣٢.

التي تستشكل ظواهرها ، والناس بين منكر لها ومستحسن ومتأول لانهم تعمدوا الألغاز باستخدام إصطلاحات فلسفية لا يشاركهم فيها غيرهم وكلامهم بوجه عام لا يقدر أهل النظر علي تحصيل مقتضاه لغموضه والغازه.

والواقع أن إبن خلدون لم يكن موفقا بما فيه الكفايه في بيان خصائص التصوف الفلسفي لأنه بقي متأثرا بالتيارات التي سادت القرن الثالث الهجري، ونظريات من أمثال الإتحاد ، والحلول، ووحده الشهود النفسيه.

ونحن واجدون أن التصوف الفلسفي يذهب مذهبا بعيدا وعميقا ، بل ويضرب في الفلسفه ومباحثها وعلم الكلام ومجادلاته، والتصوف عندما أصبح فيوضات وتجليات إلهيه ونظريات وجوديه.

ومع" إبن عربي المتوفي ٦٣٨هـ[1] ومدرسته تحول التصوف إلي نوع من الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف، وأصبح بحثا في الحقيقة الإلهية وتجلياتها.

كذلك أصبحت الحقيقه الوجودية في هذا الفكر في جوهرها وذاتها ، كثيرة ومتكثرة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها الا بالإعتبارات والنسب والإضافات.

وظهر مذهب وحدة الوجود في صورتة المتكاملة، وتحددت أبعاده ومراميه ومصطلحاته التي إكتملت عند إبن سبعين المرسي"المتوفي ٦٦٩" ثم صدر الدين القنوي المتوفي "٦٧٢هـ" وفي هذه الحقبه إكتسب التصوف الفلسفي خصائص

(١) ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه للدكتور ابو العلا عفيفي، طبع دار الفكر العربي،ص ٢٤

جديده أهمها القول بإطلاق الوحده الوجوديه التي لا تثبت إلا وجودا وحدا فقط هو الله، وكل ما عداه من ضروب الوجود زائل ووهم لقول إبن سبعين ".. لا وهم الا الوهم ولا إله الا الله، بل ليس الا الأيس فقط وهو الله الله الله الله..[1]

كما يفهم بعض الفقهاء من أمثال إبن تيميه أن متفلسفة الصوفية يقولون بإسقاط التكاليف، كما أنهم يعتقدون أن النبوة لا تنقطع، وأن الله قادر علي خلق نبي بعد النبي محمد، كما يعتقد السهرودي، وإن كان "بن سبعين" بري أن النبوة رتبة ممنوعة، ولا طمع فيها بوجه من الوجوه، وإن كان في طبع الانسان أو في طبع جنسه أن توجد له النبوة[2].

ويتحدث "صدر الدين القونوي عن فعل الإيجاد الذي ينتظم الموجودات جميعا ظاهرا وباطنا، حقيقة وعينا. كذلك تظهر نظرية جديدة في "وحدة الإيجاد"، إنتظمت عناصرها في القول بأن الكثرة وهم ، وإن وجود الأشياء ليس إلا وجودا ذهنيا، وأن وحده الإيجاد سارية في الكون بل وتمثل وجودا عاما يتكرر تكرارا عدديا.

كذلك ظهرت نظرية المراتب الوجودية التي ترجع جميعها إلي مرتبتي الغيب والشهادة، وهي النظرية التي يظهر فيها العالم في تجليات الاسماء الالهية.

(١) عبد الرحمن بدوي، رسائل ابن سبعين، نشره الهيئه العامه للكتاب، مصر، ص ١٤٩.
(٢) التفتازاني، ابن سبعين وحكيم الاشراق ، ص ٢٩٦ راجع، ابن سبعين وفلسفته الصوفيه، ١٥٢، راجع ايضا ابو ريان :اصول الفلسفه الاشراقيه، طبعه بيروت ١٩٦٩،ص- ص٣٤٧، ٣٤٨.

كذلك يصطبغ التصوف بالصبغة الأفلوطينية بشكل أكثر وضوحا في نظرية "الأعيان الثانية" التي تمثل فكر فلاسفة الصوفية عندما يتحدثون عن الأعيان الثابتة ويتكلمون عن عالم معقول يحوي حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، وهو عالم غير العالم المحسوس الذي توجد فيه أفراد الكائنات.

كما إرتبط فهمهم للعالم المشاهد بمفهوم العدم، ونظريتهم في " الارتسام" الذي يعني عندهم تصوير المعقول بالمحسوس. أو إنتقاش صوره العالم المشاهد في العلم الالهي، وأن كل ممكن ليس إلا ماهية غير مجعولة وأن المجعول الأول أو الموجود الأول هو الموجودية المشتركة[١] وهم بهذا يفرقون بين الوجود العام بإعتباره وجوداً وحداً والوجود الخاص الذي هو للمكنات بإعتباره متعددا.

كذلك يتحدثون عن "الانسان الكامل" باعتباره ماهية كلية تنطوي في وعيها علي كل ما هو إلهي قديم، وكل ما هو مخلوق حادث. وصورة حقيقته متمثلة في الحقيقة المحمدية، وفي آدم. ولا يصل إنسان إلي مرتبة الكمال إلا إذا إجتاز المراتب وصولا إلي مرتبة الأكملية فيما يعرف عند " القونوي" بمعراج التحليل.

وهم يخضون الكامل بوظيفة وجودية تجعل منه واسطة بين الله والعالم، ومرآه للحضرتين الالهية والكونية. والإنسان الكامل هو الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية جملة وتفصيلا، ثم إن الانسان الكامل يعد في هذا الفكر قطبا

---

(١) محمد بن محمد قطب الدين الخويني الحنفي، زبده التحقيق، وزهده التحقيق، نسخه رقم ١٠٤٧تصوف مكتبه طلعتبدار الكتاب المصريه، الورقه٣٧ ص (أ)

إختص بما لم يختص به غيره من الكمال وهو قد يكون نبيا أو وليا من الأولياء أو أحد الأكابرمن ورثة الأنبياء والأولياء.

وقد طور "صدر الدين القونوي" نظرية الإنسان الكامل في الإتجاه الفلسفي إبتداء من قضية الميلاد وحتي الوفاه حيث يولد الانسان الكامل عنده من "النكاح الأول" علي حد مصطلحه الفلسفي ، ومعناه إنتقال الأمر الإلهي المعني بالكمال في المراتب إلي أن يستقر في مستودعه في رحم إمرآه شاء لها الله أن تلد إنسانا يكون كاملا، ثم ينتشي في الرحم ويترقي حتي بلغ درجة الكمال(٢).

فتكون ولادة إنسانا يكون كامل. رهن بالأمر الإلهي الحامل لصفه الكمال، وهو الأمر الذي يمر بالمراتب ويتنقي من العوارض والمفاسد، ثم يرتقي المراتب صعودا إلي حقيقته في العين العلمية الثابتة تاركا عند كل مرتبة وحضرة ما تلبس من الأحكام والشئون في رحلة نزوله، فتكون نشأة الانسان الكامل رهن بالمرور بمعراجيين هما معراج النزول ومعراج الصعود ويسميه القونوي "معراج التحليل " وهو إصطلاح فلسفي قصد به وصف الرحلة التي قطعها الامر الإلهي المعني بالكمال مرورا بالمراتب العلمية، ثم المراتب الكونية نزولا ثم صعودا من المراتب الكونية إلي المراتب السماوية وقد أفضنا في شرح تفاصيل هذه النظرية الفلسفية في كتابنا الموسوم "صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية"

وقد أسند هذا الفكر كثيرا من الوظائف التي للانسان الكامل منها الوظيفة الوجودية التي تحدثنا عنها آنفا والتي حصلت من " الكامل " علة العالم

---

(١) مفتاح الغيب، ص ١٤٨.

وسبب وجوده، وكذلك يختص الكامل بوظيفة أخلاقيه تجعل منه كتابا جامعا لجميع صفات الحق، كما أنه يظهر في هذه الوظيفة مرآه إراده الحق، فيتصرف في الوجود طبقا إرادة ربه، لذلك تترك كل الأفعال لتصريف الحق فتكون كلها سواء حسنه أو قبيحة منسوبة إلي إراده الخالق. لذلك تكون المحاسبة علي الفعل غير واردة فالفعل سواء كان طاعة أو معصية لم يخرج عن حد الطاعة باعتبار الكامل مطيعا ومطاعا.

لذلك يتبادر إلي الذهن نقد إبن تيميه الحراني لأمثال هذه النظريات، ذلك النقد الذي وصل إلي حد تكفير أصحابها.

ومن المسلم به أن التصوف الفلسفي حافل بالعديد من المصطلاحات الفلسفيه، والتي إنتقلت إلي لغه المتصوفه إما عن طريق علم الكلام، أو الفلسفة نفسها.

فهم يتحدثون عن "شيئه الوجود"، "وشيئة الثبوت". فإما شيئة الوجود فتعني وجود الأشياء في الأعيان الثابتة بعد إنتقالها من " الثبوت" العلمي وتكون "شيئة الثبوت بهذا المعني هي ماهيات الأشياء في علم العالم بها قبل إضافه الوجود إليها بفعل أمر الإيجاد.

وأما " الأعيان الثابتة" فهي حقيقة الشئ في الحضرة العلمية لا تتصف بالوجود، بل هي معدومة، وهي حقائق أزلية غير مجعولة، لأنها عبارة عن كيفيات تعيين الأشياء في علم الحق. وهذا المصطلح يشير إلي وجود عالم معقول يمثل الحقائق المطلقة في العلم الالهي، والعين العلمية واسطة ميتافيزيقية بين عالم

الحق المطلق والأعيان وهي مفاتيح الغيب أو الواسطة بين الله والعالم، وهي مرتبة " الفيض الأقدس" الذي يمثل ظهور الحق لنفسه في صور الأعيان الثابتة.

وهكذا ينفرد التصوف الفلسفي الإسلامي بمصطلحاته ونظرياته التي جعلت منه مرحلة مختلفة عن التصوف المعتدل والمعتمد علي الكتاب والسنة. أو تصوف أصحاب الطرق من أهل الأحوال والمقامات، والوجدانات. وفي هذه المرحلة من مراحل تطور الوعي الروحي لدي الانسان المسلم، أصبح التصوف مزيجا من الإستدلال المعتمد علي العقل ورأينا نصير الدين الطوسي مثلا يقول "

"وبالجملة فإن جميع العلوم اليقينية مبنية علي الوقوف علي حقائق المعقولات التي هي تصوراتها- حتي تأتي - التصديقات المبنية عليها"(١).

ولم يتوقف كل من الطوسي، والصدر القونوي عند حد إستخدام الأساليب المنطقية كالإستدلال والقياس والإستقراء وإنما طور أسلوباً للتعبير مرتبطا بمستويات من التعبير اللغوي، ومراتبه، ومحتواه العرفاني والكشفي.

ومن خلال هذا التطور الفلسفي بقي الإتجاه إلي إعلاء الروح والخروج من ضيق النفس أمرا ملازما لكل الإتجاهات الصوفية. وبدا أن الصوفية المتفلسفون يحاولون الإمساك بخيط رفيع يربط بين الفلسفة والوجدان وبين النفس والروح.

لذلك سوف نتجه في هذا الكتاب إلي متابعة تلك الحالات التي تتصف

---

(١) راجع المخطوط (ب) من المجموعه الخطيه ٢٦٧م علم الكلام بدار الكتب المصريه وهي ضمن مجموعه الرسائل المتبادله بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي والتي يستبدل منها علي محاوله استخدام العقل في البرهنه علي قضايا التصوف..

بمتابعة نوع من الوعي الروحي النادر والذي وجد لدي الصوفية والقديسيون، ذلك الوعي المرتبط بالبصيـــرة العميقة والتي يمكنها أن تعرف الله علي الحقيقة كذلك سنتابع ذلك النوع من الصـــفات الروحية والنفسية الناتجه عما يطلق عليه "جيميز" الحاسة العميقـــة أو بتعبير "سيموندز" الوعي الصوفي العميق
The ExtremeStateof Mystical Consciousness

كذلك سوف نختار من الموضوعات ما كان قد إمتزج بالفكر الفلسفي وأضاف إلي التصوف أبعادا ميتافيزيقيه إعتمدت علي تلك العلاقة الخفية التي تنشأ من الصراع بين متطلبات النفس وشفافية الروح.

وسوف نتابع محاولة الصوفية المتفلسفة لتوظيف نوع من القلب العقلاني، أو العقل القلبي، كذلك سوف أحاول التعرف علي ظاهره الإدراك، أو تلك الحواس التي تنشأ في القلب أو حوله، كذلك نتتبع رغبة الصوفية في وجود ذلك الإنسان أو الإنسان المؤنس وليس الإنسان الحيواني الذي لا يمكنه أن يحظى بتجربه الروح الخالصه كذلك سوف نتابع الخواص المشتركة للحالات الصوفية المعتمدة علي الوعي الصوفي العميق.

لذلك سوف نعرض في الصفحات التالية لمجموعة من النظريات التي يظهر فيها عمق الادراك الصوفي وشفافية الحاسة المختصة بالإدراك، كذلك سنعرض لبعض النظريات التي تفصح عن الواحدية السارية في الكون والأحدية المطلقة للمكون . سوف نعرض لأهم خواص هذا النوع من الإدراك الصوفي السيكوميتافيزيقي إبتداء".

الخصائص العامة للتصوف
السيكوميتافيزيقي



١- الخصـائص العـامه للتصوف السيكوميتا فيزيقي

يتحدث (وليم جيميز"William James"[١] عن أهم الخصائص التي إذا تجمعت في وصفنا لحالة من الحالات النفسية أو الروحية لأمكن أن نصفها بأنها تصوف. وقد وردت هذه الخصائص في كتاب تنوع الخبرة الصوفية The Varieties of Religious E xperience" وهي علي النحو التالي:

أولاً: عدم قابلية الخبرة الصوفية للوصف: I,neffability

وهذا يعني عدم إمكانيه إستخدام الكلمات أو الفاظ اللغة العادية للتعبير عن محتوي هذه الخبرة، كما أننا لا يمكننا أن نفهمها عن طريق الإعتراف بما يضعه الآخرون من وصف لهذه الخبره. وبهذا المعني يكون التصوف أقرب إلي الإحساس المباشر، وبالتالي فلا يمكن توصيل معني كلمة صوفي أو خبرة صوفية للآخرين.

ثانيا: الخبره الصوفية تحتوي علي خاصية إدراكية Noetic Quality

وهذا يشير إلي أن هذه التجربة تحوي حالات عرفانية من شأنها أن تغوص في أعماق الحقيقة وبهذا تصبح عملية تنويرية محملة بإيحاء مفعم بالحيوية.

(1) william james the varieties of religious, U.S.A, 1901.see "Mysticism."

ثالثا: الحالة الصوفية سريعة الزوال Transiency

وهذا يعني أن الخبرة التي حصل عليها الصوفي وهو في مثل حالته الوجدانية.

السامية تزول بسرعة شديدة ولا تدوم طويلا إذ أن دوامها مخالف لطبيعتها كذلك يمكن إسترجاعها في الذهن ولكن بصعوبه.

رابعا: الخبرة الصوفية مصاحبة لنوع من السلبية أو الاستسلام Passivity

بالرغم من الطابع الايجابي المتمثل في الإستعداد لتقبل الحالات الصوفية والمتمثلة في الانتباه والتأمل والتركيز إلا أن الصوفي يشعر بأنه واقع تحت تأثير قوي عليا أقوي منه عندما تنشط الحالات الصوفية.

ومن الخصائص الهامة التي نعثر عليها في ثنايا كتب التصوف والتي تصف الحالات الصوفية:

أ- تصبح الحالة الصوفية سلطة آمره عندما يدخلها الصوفي ويصبح خاضعا لها تماما .

ب- هذه الحالات تحطم سلطة الخبرات غير الصوفية والتي تقوم علي الوعي العقلي المبني علي الفهم والحواس .

ويذكر (وولترستيس)[1] علي لسان (بيوك)"Buke" أن التصوف نور

(1) John white, what is Enlightment, united kingdom,1948.
ويراجع كتابنا مدخل إلي الفلسفه والنحل الروحيه، مصر، المنصوره، ١٩٩٤م.

باطني ذاتي بصاحب التجربة وأنه مصاحب لنوع من السمو الأخلاقي والاشراق العقلي والشعور بالخلود"Sense of Immortality" وفقدان الخوف من الموت، وكذلك فقدان الشعور بالذنب والمفاجأه.

الا أن هذه الخصائص ليست هي الخصائص الوحيدة التي تميز التصوف ذلك ان أكثر ما يمكن أن يصنع الخبرة الصوفية ذلك الذي ينصب علي المحتوي النفسي لها والذي يعالجها باعتبارها حالات وجدانية عابرة تحدث للصوفي دون ارادة، ويكون المضمون العقلي لها قليل الأهمية وهي تكاد تكون فارغة من المضمون العقلي أو المنطقي، وهذا يجعل من التجربة الصوفية تجربة عامة مثل تجارب الإبداع الفني والموسيقي، ومثل أحوال العبقرية، والجنون وأخيرا قد تكون حالات عصابية مرضيه مثل الفصام والبارانويا وهذا ما حاولت (إيفلين أندرهل) الهروب منه أحيانا والوقوع فيه أحيانا أخري ، فراحت تصف لنا التجربه الصوفية بأنها تمثل حياة الصــوفي نحــو الإتحــاد أو مــا يعرف عندها بالحيـــاة الإتحاديه "The Unitive life" .

وتري (أندرهل) أن أنشطه الصوفي تتحالف مع الوعي وتتابع حالة من (الإتحاد) مع (الكل) الذي هو (الله) وهي تميز في دراستها للطريق الصوفي بين خمس مراحل ضرورية لعملية التسامي علي النحو التالي:

١- الإستيقاظ من الغفلة والتحول إلي التركيز والانتباه.

٢-معرفة الذات أو التطهر .

٣-الإشراق والتنوير الروحي.

٤-(الفناء) أو ما تطلق عليه (ليله الروح المظلمة).

٥-الحياة الإتحادية مع المطلق .

والتصوف علي هذا النحو يكون حياة للروح المصطفاة والتي تسمو عاليا فوق المستويات المعرفية، وتنطلق بعيدا لتكون سفرا إلي المطلق ولتعبر عن إدعاء الإنسان بإمكانيه إتصاله الدائم بالحقيقة وحيث تحلم بشهود مباشر للحياة السامية أو كما يذكر (أوكين)"Eucken" أن الروح تستثمر طاقتها الروحية المنتصرة والموصله إلي حيث الحب الإلهي مما يعطيها القدرة الحقيقية علي السمو.

وتؤكد (أندرهل)كما يؤكد (جون وايت) علي أن مصطلحات التصوف هي من ذلك النوع الشخصاني الحميم والذي يتعدي إلي آفاق ميتافيزيقيه متسامية، وهناك نوعان من المتصوفه يمثلان هذا الاتجاه وهما:

١- الصوفية الميتافيزيقيون والذين ينظرون إلي المطلق باعتباره لا شخصيا ومتساميا والذي يكون الوصول النهائي إليه تأليها "Deification" أو إنتقالا من النفس إلي الله أو تحول النفس في الله.

٢- الصوفية من أصحاب الإتصال الشخصي والذين يتخذون لانفسهم إسلوبا خاصا للوصول إلي الحقيقة كالقول بالاستهلاك "Consumation"، أو الإتصال والزواج الروحي"Spiritual Marraige" وهي مصطلحات

شائعة في التصوف المسيحي ويقابلها في مصطلحات "الفناء" أو (فقدان الاحساس بالأنا) أو (الإتصال) في التصوف الإسلامي ، وحالة الإتحاد هي بالضرورة حالة من حالات المشاركة في الحياة الأبدية وتصاحبها علامات أساسيه علي النحو التإلي :

أ - حالة من الإستغراق الكامل في المطلق.

ب - حالة من الوعي بالمشاركة في القوة والفعل تعبر عن معني متكامل من معاني الحرية والهدوء المنيع الملازم لنوع من الجهد البطولي أو النشاط الخلاق.

جـ - وهي ملازمه (الحالة) من إنشاء مركز للطاقة الروحية الخلاقة في الذات والتي يمكن أن تكون مصدرا من مصادر الاشعاع علي الاخرين.

وبالرغم من هذا الحشد للخصائص النفسيه للتصوف، فإن هذا يظل في نطاق التصوف النفسي دون أن يتخطاه إلي التصوف الفلسفي، وإن كانت خواص الاتحاد والاستهلاك والزواج الروحي تعد من الحلقات التي تقف في منتصف الطريق بين التصوف الديني والتصوف الفلسفي.

إن المتحدث عن علاقة حال الفناء بالإتحاد بالله لا يمكن أن يغفل المتصوف أبا يزيد البسطامي المتوفى (٢٦١هـ)

ولا شك أن كثيراً من كتاب التصوف قد عدوا أبا يزيد البسطامي هذا أول من أدخل فكرة وحدة الوجود التي ذاعت في أنحاء فارس إلى التصوف الإسلامي ولعل ما قيل من أن هذه الفكرة قد جاءت مع أبي يزيد بالذات راجع إلى أن تأثره بأصله الفارسي ونزعته «الثيوثوفيه»[1] والتفكير اليوناني - كان غالباً عليه في جل أقواله وفي معظم ما نقل عنه حال فنائه .

إلا أن هناك من يرون أيضاً أن فكرة وحدة الوجود لم تكن هي الوحيدة المسيطرة على فناء أبي يزيد .

ولعلنا إذا قمنا بتوضيح خصائص الفناء البيازيدي فقد نستطيع أن نقرر هل كان من أصحاب وحدة الوجود ، أو وحدة الشهود ، أو من القائلين بالاتحاد أو التوحيد ؟

الواقع أن ما يمكن أن نصف به فناء أبي يزيد هو كونه قائماً على أساس دخول الصوفي إلى حال من الغيبه أو السكر الشديد الذي يفقد الصوفي وعيه، فيصير مغيباً تماماً ، مما يؤثر على سلوك الصوفي حال فنائه ، بل ويدمغه بتصرفات وأقوال تبدو في ظاهرها بعيدة عن المنحى الإسلامي القويم ، وقد أدى هذا الحال من السكر والاصطلام بكثير من الصوفية إلى الدخول في مواقف

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ، مجموعة المحاضرات التي ترجمها د. عفيفي بهذا العنوان ، ص ١٤٨ .

روحيه ، ووجوديه شبيهة بتلك التى قال بها أبو يزيد ، ومن ناحية أخرى اتخذ أبو يزيد لنفسه معراجاً روحياً صاعداً ، يبدأ من أدنى الدرجات الحسيه ، ويرتفع إلى أعلى المراتب الروحية .

فهو إدراك حسى فى أدنى درجاته ، ثم يرتقى إلى مرحله الإدراك العقلى، ثم يتخلى عن إدراكه العقلى إلى شهوده القلبى .

أو من الممكن أن نقول أن أبا يزيد فى الطريق إلى الله كان قد فنى عن كل ما فى هذا العالم ثم فى مرحلة أعلى من ذلك فنى عن كل شئ فلم يبقى له إلا الله ، ثم هام به فما بقى له سواه .

هذا النوع من الفناء يبدأ بالتجرد عن العالم المادى ، والإرتقاء إلى مراحل روحيه ثم إلى التجريد المطلق أو التوحيد - وهو موقف آخر يتعارض مع ما قيل عن صاحبه من أنه من القائلين بالاتحاد بالله .

ومما لا شك فيه أن الذين نسبوا إلى أبى يزيد نظرية صارمة فى وحدة[1] الوجود قد استندوا إلى عدد وفير من الأقوال التى نقلت عنه والتى ذكرها العديد من كتاب التصوف من أمثال السهلكى ، والقشيرى ، وفريد الدين العطار ، وأبو نصر السراج [2] وغيرهم .

وهى توضح بما لا يدع مجالاً للشك بأن صاحبها كان فى مرحلة من مراحل حياته على الأقل صاحب نظرية متكاملة في الاتحاد .

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، مقالات نيكلسون المترجمة بهذا العنوان ،ص ٢٣ ، ٢٤
(٢) راجع اللمع ، من ص ٤٦١ إلى ص ٤٧٧ .

يقول نيكلسون فى محاضرته التى ترجمها د. أبو العلا عفيفي تحت عنوان «نظرة تاريخية فى أصل التصوف وتطوره» لو أننا افترضنا صحة الأقوال التى ينسبها إلى أبى يزيد البسطامى فريد الدين العطار لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود (١).

على أن هناك خاصية هامة جداً تميز فناء أبى يزيد وهى خاصية اسقاط الصوفى لما سوى الله شهوداً ، فلا يعود مشاهداً فى الكون إلا الواحد الحق ، وهو ما أطلق عليه فناء الهوية وغيبة الآثار ويحدث عند stace فى حال تلاشى الذات (٢)، أى الفناء .

وهو التلاشى المطلق الذي لا يبقى للأنا مجالاً كى تحظى فيه بوجودها المستقل - بل كل ما يبقى هناك هو الأنت - أو الذات الإلهية .

فقد دأب أبو يزيد على محاولته تخطى حدود ذاته ، والخلاص من قيود

---

(١) محاضرة ضمن مجموعة أبحاث نيكلسون التى عنونها عفيفي فى التصوف الإسلامى ، ص ٢٣

ويراجع تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار الجزء الأول ابتداء من ص ١٦٠ إلى ص ١٧٩ وقد وردت به هذه الأقوال .

«خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى يامن أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء ويقول منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى فصرت اليوم مرآة نفسى لأننى لست الآن من كنته وفى قولى «أنا» و «الحق » انكار لتوحيد الحق لأننى عدم محض فالحق تعالى مرآة نفسه بل انظر إن الحق مرآة نفسى لأنه هو الذي يتكلم بلسانى أما أنا فقد فنيت» ويقول: أنى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدنى» سبحانى ما أعظم شأنى » إلى آخر هذه الأقوال التى جمع معظمها عبد الرحمن بدوى فى كتابه شطحات الصوفى وهو يطبع فى الكويت فى وكالة المطبوعات وتوزعه دار القلم فى بيروت - لبنان

(2) Myticism And Philosophy : p. 113 .

المكان والزمان ، والفكاك من أسر الجسد - وإذ يصل إلى نهاية معراجه الروحى - تسقط كل قيود الأنا البشرية وتندمج هى والأنت ، فيصبح الأنت أنا أو العكس يقول :

أشار ســـرى إليـــك حتى	فنيت عنى ودمت أنت
فأنـــت تسلو خيال عينـــى	سألت عنى فقلت أنت
فأنت تسلو خيال عينـــى	فحيثما درت كنت أنت [١]

وكأنما يرى أبو يزيد فى وجوده الذاتى المتعين قيوداً حسيه مفروضه عليه ، وهى قيود دنيا لابد للإنسان أن يتحرر منها ، عبر مراحل من الانطلاق الروحى ، إلى أن يصل إلى حقيقة الاتحاد بالله ، الذى لا يتحقق إلا فى مقام الفناء التام .

وهذا التصور يتأكد لنا عندما يجعل أبو يزيد من نفسه طيراً طليقاً تحرر من كل القيود وسبح فى فضاء التوحيد اللانهائى فأرتقى أجواءه طبقة بعد أخرى ليصل إلى أصل التوحيد فيقول :

فلم أزل أطير إلى أن صرت فى ميـــدان الأزلية .. فرأيت شجرة الأحدية[٢].

وهذه نفسها هى الحال التى وصفها «ستيس Stace» بإعتبارها شعوراً

---

(١) شطحات الصوفية ، عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠٩ .

(٢) اللمع ، ص ٤٦٤ .

حقيقياً بالاتحاد[1] يبرز إلي وعى السالك بعد أن يسلب عن نفسه كل نواقصها - ثم ينتقل من سلب إلى سلب ، أو من ليس إلى ليس حتى يضيع فى الضياع ، أو يفنى عن الفناء إلى أن تتخلص ذاته من ذاته ، وكأنما يخلع جلده البشرى ، فلا يعود مشاهداً إلا حقيقة واحدة فى الوجود وهو ، إحساسه بأنه صار والواحد وحداً- وهنا يمكن أن نقول عن أبى يزيد أنه الواحد ، ويصح أن نقول عن الواحد أنه أبو يزيد فلا غرابة إذن - وشعوره على هذا النحو - أن ينطق بما أفزع كل العقول فيقول «سبحانى ما أعظم شأنى» .

أو «لا إله إلا أنا فأعبدون» ، وهى جرأة بالغة فقد أطلق على نفسه صفات لا تجوز لغير الله - حاشا لله .

ولو صحت تلك الأقوال المنقولة عنه - لصحت الأقوال التى تنسب لأبى يزيد نظريته فى الاتحاد ومما يؤيد وجهة نظرنا هذه أنه حال فنائه واصطلامه رأى أنه العرش والكرسى بل اللوح المحفوظ والقلم . وفى حالة حبه وهيامه كان عشقاً وعاشقاً ومعشوقاً وباختصار نقول أنه كان عبداً ورباً ولكن حان الوقت كى نتساءل - هل كانت تجربته اتحاداً حقيقياً ؟ وهل كان فعلاً قد أغرق في فنائه لدرجة جعلته مبشراً بالإتحاد ووحدة الوجود .

والواقع أن هناك من أصدر حكماً عاماً على التصوف فى القرنين الثالث والرابع وفسر أقوال الصوفية من أمثال البسطامى ، والحلاج ، والشبلي - وحتى الجنيد البغدادى ، على أساس أنهم من أصحاب وحدة الوجود ، بل لقد نسب

(١) راجع د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، المدخل إلى التصوف الاسلامى ص ١٤٥ .

نيكلسون كما قدمنا القول بنظرية صارمة فى وحدة الوجود[1] إلى أبى يزيد البسطامى .

ولكن نظرية وحدة الوجود لم تظهر فى ذلك الوقت المبكر من القرنين الثالث والرابع - ويجمع كل الذين كتبوا فى هذا الموضوع على أن «ابن عربى» هو الواضع الحقيقي لهذه النظرية .

فلا يمكن القطع بظهورها قبل حلول القرن السادس مما يؤكد خطأ هذا الرأى - كما أنه لمن التجنى أن يوصف أمثال هؤلاء بأنهم من أصحاب وحدة الوجود .

وأنه لمن الضرورى أن نشير فى هذا المجال إلى أن القشيرى ، والسراج يفهمان الفناء على أنه غيبه مؤقته عن الشعور ، وليس محواً تاما لصفات العبد، ولا هو امتزاج للبشرية بالإلهية ، ولا هو بأى معنى آخر يؤدى إلى صيرورة العبد إلهاً ، أو العكس وقد كان أبو يزيد واعياً ولا شك بعبوديته حيث ظلت بارزة فى شعوره حال فنائه وبقائه حال جمعه وفرقه يقول «من صح فى عين الجمع بالحرية كان لازماً بجوارحه علي آداب العبودية في سره في مشاهد الحق فان كان في عين الافتراق فانه يجمع جهد المجتهدين في عبوديته [2].

وهنا يظهر الجانب الآخر أو الوجه الثانى لفناء أبى يزيد - فمما لا شك فيه أنه كان من أصحاب المجاهده وأنه فى مرحلة ما من مراحل حياته كان من

---

(١) راجع تاريخ التصوف الاسلامى ، نيكلسون ، ص ٢٤ ويراجع كتاب استاذنا د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى المدخل إلى التصول الاسلامى وقد ناقش هذه الفكرة فى حديثه عن أبو يزيد البسطامى ، ص ١٤٤ ، ١٤٥ وما بعدهما .

(٢) شطحات الصوفية ، ص ١٤٥ .

أصحاب الفناء المعتدل ، الذى ظل فيه مدركاً لعبوديته وبأنه مخلوق وبأن الخالق مفارق وبائن ، وإذا كان البعض قد أخذ عليه قوله : «رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال يا أبا يزيد أن خلقى يحبون أن يروك ، فقلت زيني بوحدانيتك وألبسنى أنانيتك إلى أن يقول فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك[١] على أنها دليل على تجربة اتحاده بخالقه حال الفناء وهو ما أستند إليه «STACE» [٢] ، فعلاً فى تأكيده على هذا الرأى إلا أننا نقول أن هذا النص بعينه فيه ما يتضمن وجود الثنائية القائمة بين الخالق والمخلوق ، ففى قول أبو اليزيد ألبسنى وزينى حديث بين مخاطب ومخاطب ، والمخاطب هو أبو يزيد والطلب موجه إلى الله ، ولو كان أبو يزيد يقصد أنه متحد بالله لقال - ألبست نفسي أنانيتي وزينت نفسي بوحدانيتى وفرق كبير بين العبارتين .

ويؤكد وجه نظرنا توبة أبى يزيد عما يوقع فى الشرك بالله -يقول بعد أن قام بحجته الثالثة ورأى الكل رب البيت ولم ير البيت - أنه نودي في سره أن يا أبا يزيد ، إذ لم تفسك ورأيت العالم كله لما كنت مشركاً ، واذ لم تر العالم كله ورأيت نفسك كنت مشركاً وعندئذ تبت ، وتبت عن رؤية وجودى [٣].

وفى هذا ما يقطع بأن أبا يزيد كان في وقت من الأوقات قد وقع فى ظنه أن وجوده هو كل شئ وأن وجود كل شئ قائم فى وجوده المتعين الذاتى فإنه لما إدرك خطأه رجع عن قوله - ويمكن القول بأن أبا يزيد كان بصفة عامة من أصحاب وحدة الشهود - وهو الرأى الذي أميل إلي الأخذ به ويؤكد هذه الوجه

(١) اللمع ، ص ٣٨٢ ، وشطحات الصوفية ، ص ٢٨ .

(2) Mysticism and Philosophy : p. 115 .

(٣) كشف المحجوب الهجويري ، ج١ ص ٣١٩ .

من النظر قول أبى يزيد – بعد أن وصف شجرة الأحدية ثم وصف أرضها وأصلها «فنظرت فعلمت أن ذلك كله خدعة» (١).

ويعلق الطوسى على ذلك بقوله : لأن عند أهل النهايات أن الالتفات إلى أى شئ سوى الله خدعة (٢).

وهذا يعنى أن الكون بجميع مخلوقاته ليس أكثر من وهم فى مواجهة حقائق التوحيد – وكلمة «فنظرت» تعنى أن كل ما يتحدث عنه هو مشاهدات يتعرض لها السالك لحظة الفناء ، ومن هنا يمكن أن يكون ما تحدث عنه من اتحاد ، أو رفع أو قوله «سبحانى» ، ... إلخ هى مناجاة أسرار ، لا تحدث إلا عند مشاهدة الملك الجبار فيكون فناؤه وحده شهود ، لا وحدة وجود .

ويؤكد أستاذنا د. أبو الوفا التفتازانى «على أن نيكلسون أخطأ فى نسبه القول بوحدة الوجود إلي البسطامى فإن مذهب وحدة الوجود لم يعرف التصوف الإسلامي قبل ابن عربي المتوفي ٩٣٨ هـ» (٣).

ثانياً :الحـلاج(٣٠٩هـ)

يذكربعض المستشرقين من أمثال «نيكلسون » و «ماسينيون» أن الحلاج من القائلين بنظرية متكاملة فى حلول الله فى الانسان ، وهو من هذا المنظور قد نحا بالتصوف فى إتجاه التصوف المتفلسف ، ومن الملفت للإنتباه ذلك الحكم

---

(١) اللمع ، ص ٤٦٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٦٦

(٣) المدخل إلى التصوف الاسلامي ، ص ١٤٨ .

القاطع الذي أصدره «ماسينيون» علي «الحلاج» بوجود نغمة مسيحية فى عباراته ومصطلحاته الصوفية .

ويتناقض نيكلسون مع ماسينيون عندما ينقل الأول عن الثانى قوله . ومع هذا يدين التصوف الإسلامى للحلاج بدين لا يمكن تقديره فإن مذهبه هذا الذي رفضه المسلمون هو الذي أدخل فى الإسلام تلك الفكرة التى أحدثت فيه إنقلاباً عظيماً - يقول - أعنى فكرة الكثرة فى الوحدة المطلقة[1] أو مبدأ التغاير في الوحدة ، ونحن واجدون أن هذه الأحكام القاطعة من جانب ماسينيون الذي يرد الحلاج إلى نحلة فى الحلول المسيحى هى من الأمور التى تتم عن نقض فى المعرفة الكاملة بالمصطلح الصوفى وإفتقار إلى التحليل العميق للظروف التاريخية والأعماق الرمزية التى تحويها لغة المتصوفة .

وقد إختلفت الآراء حول الحلاج وتباينت تبايناً شديداً فبينما رفعه أصحابه إلى مراتب عالية وأعتقدوا بعودته أو رجعته بعد مقتله ، وأعتقد البعض أنه رفع إلى السماء كالمسيح ، ووقف آخرون موقفاً مغايراً فقد كفره الفقهاء فى عصره، وتوقف فى أمره آخرون ، وأنكر عليه بعض أقطاب الصوفية المعتدلون من أمثال

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه نقلاً عن كتاب الطواسين الذي نشره ماسينيون ، ص٨٥

والحسين بن منصور الحلاج هو أبو المغيث الحسين بن منصور محمد البيضاوى أحد كبار الصوفية فى آواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين وسمى بالحلاج لأنه على ما يذكر التاريخ كان يكتسب بحلج الصوف ولد سنة ٢٤٤هـ بالبيضاء فى فارس وقيل أنه مجوسى الأصل ، وقيل أيضاً أنه من نسل الصحابى أبى ايوب ، ونشأ بالعراق ، وقد صاحب شيخ التصوف فى عصره كسهيل التستري والجنيد - راجع عبد الله السلمى فى الطبقات ص ٣٠٧ ، ووفيات الأعيان ، ج١ ، ص ١٨٣ .

عمرو بن عثمان المكى ، والجنيد ، وأبو يعقوب النهرجورى ، وعلى بن سهل الأصفهانى - ورده أكثر المشايخ كما يقول عبد الرحمن السلمى [(١)].

ويذكر الدكتور مصطفى كامل الشيبى فى كتابه «الفكر الشيعى والنزعات الصوفية» أن الحلاج كان اسماعيليا أو قرمطياً » [(٢)].

ويبدو أن الإتهامات الموجهة «للحلاج» جاءت من القراءات المبكرة لكتابه المعروف «بالطواسين» ، والذي نشره لويس ماسينيون سنة ١٩١٣ ، وكذلك بحثه عن الحلاج بعنوان عذاب الحلاج الشهيد المتصوف الاسلامى .

وبرغم هذه الانتقادات والأقوال والنظريات التى ألحقت بالحلاج ومذهبه الصوفى فإنه كان من دعاة الصمت ، وعدم البوح بالأسرار الإلهية ، لذلك فنحن نشك فى نسبة كثير من الأقوال له ، ويبقي إدعاء مولر Muller ، ودى هربلوت d'Herbelot ، بأن الحلاج كان مسيحياً عار عن الحقيقة ، كما أن اتهام «ريسك» Reiske له بادعاء الالوهية يفتقر إلى الأدلة العميقة ، فإذا وصفه ڤون كريمر Kremer بأنه من القائلين بوحدة الوجود ، فإننا قد بينا فى أكثر من موضع فى دراساتنا السابقة أن مذهب وحدة الوجود المتكامل لم يظهر إلا مع الصوفي المتفلسف «محيى الدين بن عربي» المتوفي (٣٨ هـ) [(٣)].

ويدعو «الحلاج» إلى الصمت بإعتباره الطريق إلى تنوير الباطن ،

---

(١) وفيات الأعيان جـ١ ص ١٨٤ .

(٢) مصطفى كامل الشيبى «الدكتور» ، الفكر الشيعى والنزعات الصوفية ، بغداد ١٩٦٦، ص ٧٢ .

(٣) راجع المدخل إلى التصوف الإسلامى ، ص ١٥١ .
واجع أيضاً كتاب النصوص - في تحقيق الطور المخصوص للعلامه صدر الدين القونوي تحقيق ودراسة وتعليق د. إبراهيم ياسين - المقدمة .

والخلاص من حظوظ النفس . يقول الحلاج :

سكوت ثم صمت ثم خرس وعـلم ثـم وجد ثـم رمس

وأخذ ثـم رد ثـــم جذب ووصف ثم كشف ثم لبس

عبارات لأقـوام تسـاوت لديهم هذه الدنيـا وفلـس

ثم هو يرى في الصمت ضرورة للسالك حتى لا يبوح بسر مولاه ، وحتى يكون مؤتمناً على علوم لا يخطى بها إلا الخاصة ، وهو يصل في الإخفاء إلى حد يذهب فيه إلى ضرورة إستبعاد كل من يذيع الأسرار من مجالس الصوفية . يقول:

من ساوره فأبدى كلمـا ستـروا ولم يراع إتصالاً كـان غشاشـاً

إذا النفوس إذاعت سر ما علمت فكل ما حلمت من عقلها حاشا

من لم يصن سـر مولاه وسيـده لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

وعاقبوه على ما كـان من ذلـك وأبدلوه مـن الإينـاس إيحاشـا

وجانبـوه فلـم يصلـح لقربهـم لما رأوه مـن الأسـار نباشـا

ثم يقول :

لا يقبلون مذيعاً في مجالسـهم ولا يحبون ستراً كان وشواشاً [1]

وبالرغم من دعوة الحلاج إلي الصمت وعدم البوح بالأسرار إلا أنه كما جاء

(١) الحسين بن منصور الحلاج ، مجموعة الأشعار المنسوبة له والتي جمعها عبد الحفيظ بن هاشم مدني في كتابه ، أخبار الحلاج ، والطواسين ، طبعة القاهرة ، مكتبة الجندي ١٩٧٠م ص ١٢ ، ١٢٢ .

في أخباره أفشي سره، وتكلم بالمتناقضات، وشاع بين الناس ما نسب إليه من الأعتقاد بالألوهيه كما قدمنا لقوله أنا الحق[1]-ما في الجبه إلا الله" [2].

وقال ايضا :

أنا من أهوي ومن أهوي انـا　　نحن روحان حللنا بدنــا

فإذا أبصــــرتني أبــصرتــه　　وإذا أبــصرته أبصرتنـــا

وقوله :

انت بين القلب والشفاف تجري　　مثل جري الدموع في أجفاتي

وتحل الضمير جوف فـــؤادي　　كحلول الأرواح في الأبـــدان[3]

وربما كان اتهام "ريسك" للحلاج بأنه مسيحي راجع إلي قولته المشهورة التي يقول فيها بحلول اللاهوت في الناسوت أو حلول الألوهية في البشرية، أو اللقاء بين النظامين الإلهي والطبيعي .

يقول الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته　　سرسنا لاهوته الثاقـــب

ثم بدا في خلقه ظاهــراً　　في صورة الآكل الشارب

حتي لقد عايــنه خــلقه　　يلحظـه الحــاجب بالحـاجب[1]

(١) وفيات العيان، ح ١، ص ١٨٤.
(٢) الطواسي، ص ٥١.
(٣)طبقا السلمي، ص ٣٠٩.

إلا أنه يمكن الرد علي "ريسك" ونفي القول بنزعة الألوهية عند الحلاج بما قاله هو نفسه - إذ ينفي نفياً قاطعاً إمتزاج الألوهية في البشرية.

يقول - من ظن أن الألهية تمتزج بالبشرية أو أن البشرية تمتزج بالألهية فقد كفر- فإن الله تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق ولا يشبههم بوجه من الوجوه. ولا يشبهونه (٢)

ويثبت المرحوم الدكتور " ابو الوفا التفتازاني" هذا التناقض نقلاً عن "ثولك" فهو يراه مرة من دعاة الحلول ومرة أخري ينفي عنه القول بالحلول والإمتزاج - يقول " أغلب الظن أن الحلول عند الحلاج كان مجازياً وليس حقيقياً ويؤيد ذلك عبارة نقلها عبد الرحمن السلمي في طبقاته يقول - قال الحلاج "ما إنفصلت البشرية عنه ولا إتصلت به "(٣).

ويبدو لنا أن " الحلاج " كان من الغارقين في الوجد وفي حال وجده كان يطير بخياله إلي الألوهية ويفني فيها فناء معنوياً لا حقيقياً لأنه نفي نفياً مطلقاً القول بالإتصال الحقيقي، بل وأصر علي الفصل بين الألوهيه والبشرية. وإن ظهر للقارئ أنه من القائلين بالحلول أو الاتحاد فعليه ان يقرأ ما ذكره الغزالي في مشكاة الأنوار عن الحلاج" العارفون بعد العروج إلي سماء الحقيقه إتفقوا علي انهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق"(٤)

ونحن نفهم من هذا أن الحلاج الواجد من أصحاب الأذواق والأحوال

---

(١) إبن الجوزي، تلبيس إبليس، القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٨٢- وأخبار الحلاج، ص ٣٣.
(٢) أخبار الحلاج، ص ٢٤.
(٣) راجع المدخل إلي التصوف الإسلامي، ص ١٥٤.
(٤)ابو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، القاهرة ١٩٠٧م، ص ٤٠، ٤١.

النفسية، فهو حال الغيبة يري الحقيقة الوجودية واحدة لغلبة الشعور النفسي بالحضور مع الله، وفي حال اليقظة يعود إلي الشعور ببشريته والإحساس بالكثرة المشاهدة في الكون، وهو يفسر هذا السكر الذي يقع فيه السالك لحظة عروج وجدانه إلي سماء الحقيقة وهو السكر الذي يقهر سلطان العقل. فينطق الصوفي وهو في حال غيبه عن النفس فيأتي كلامه طائشا شاطحاً - فإذا خف عنهم اعمق الصوفيه سكرهم وردوا إلي سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه (١) وفي هذه الحالة يدرك الصوفي أنه كان واجدا" ومبهوتاً وأن ما بداخله من شعور بالحلول أو الاتحاد بالألوهيه لم يكن إلا وهم وشعور نفسي دافق مصاحب لنوع من الذهول النفسي، مما يجعل الحلاج من أوائل المحلقين في أجواء التصوف بشكله النفسي والميتافيزيقي .

ولقد واجه الحلاج مصيره بشجاعة منقطعة النظير وقد تنبأ بما سيصير إليه حالة بعد أن أشيع عنه ما نسب إليه من القول بالحلول وإدعاء الألوهية، وإنتمائه إلي الزنادقة، وحينما صلب قال مخاطباً ربه" هؤلاء عبادك قد إجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك فأغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا" (٢)

والواقع أن الذين قتلوا الحلاج قد كانو أكثر منه كفراً لو صحت نسبة الكفر إليه ، فقد صلبوه ، ثم قطعوا أطرافه من خلاف، ثم دقوا عنقه، ثم أحرقوه وألقوا رماده في نهر دجله، وهذا أبشع ما عرفه التاريخ عن القتل إنتقاماً وقصاصاً،

---

(١) مشكاة الأنوار، ص ٤٠، ٤١ راجع أيضا المدخل إلي التصوف الإسلامي ، ص ١٥٦.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ١٣١.

ولابد أن قاتليه قد تجاهلوا ما أمر به الله في القرآن الكريم في معرض إقامة الحدود والقصاص، فقد طبقوا كل أنواع الحدود عليه دفعة واحدة وأضافوا إلي ذلك ما يفعله الهنود بمواتهم عندما يتخلصون من جثثهم حرقا ويلقون بترابها في الأنهار المقدسة فأين الإسلام مما فعلوا.

ومن المعروف تاريخياً أن السلطات في عصره إتهمته بأنه كان يتآمر علي الدولة[1]، وأنه كان يدعو سراً إلي مذهب القرامطة وكانوا خصوم الخلافة [2].

يقول الدكتور التفتازاني ، وأغلب الظن أن السلطات خشيت منه لأنه كان يتمتع بشعبية ضخمة إذ إلتف حوله الكثيرون ممن إعتقدوا ولايته وكرامته، وهو الأرجح عندنا .

ثالثا:ابن مسرة(٢٦٩هـ-٣١٠هـ)

ومع (محمد بن عبد الله بن مسرة) المولود (٢٦٩هـ) والمتوفي (٣١٠هـ) والمولود في قرطبه والمولع بالعقائد والإتصال بحلقات المعتزلة والباطنية في الشرق حيث ظهر الاشتغال بالجدل والمناقشات الكلامية، ولأن الفلسفة كانت قد بدأت تغزو التصوف فقد امتزج التصوف بالغنوص وانتقل إلي أسبانيا وهاجر معه هذا التيار علي ما يبدو إلي (البصرة) وهناك يبدو ان (ابن سالم) حفيد تلميذ (سهل بن عبد الله التستري) الصوفي الشهير المتوفي ٢٨٣هـ قد ألف كتاباً في الرد عليه، وقد ذكر بن مسرة أنه كان يقتبس من (سهل التستري)[3].

(١)وفيات الاعيان، ج ١ ، ص ١٨٤.

(٢) في التصوف الاسلامي وتاريخه، ص ٣.

(٣) محمد كمال جعفر «الدكتور» من التراث الفلسفي لابن مسرة - المجلس الأعلي للثقافة، مصر،١٩٨٢، ص ١٨، ٢١.

ومما أدخله (ابن مسرة) إلي المذاهب الصوفية والفلسفية مذاهب (إنبادوقليس) و(أفلاطون) و(أرسطو) علي نحو ما يذكر (آسين بلاسيون).[1]

وظهرت في التصوف نظريات من أمثال الفيض ومقولة النفس والأنفس الفردية المنبثقه عن نفس العالم غلي نحو ما يذكر المستشرق (هنري كوبران).

ولقد تأثرت مدرسة الشيخ الأكبر (محيي الدين عربي) بمدرسه (ابن مسرة) ذلك أن(المرية)مكان مدرسه (ابن مسرة) وتلميذه (إسماعيل الرعيني)أصبحت عاصمة الفكر الصوفي في أسبانيا، حيث يظهر (أبو العباس بن العارف) وتلاميذه (أبو الملوركيبي) في غرناطة و(ابن بدجان) في أشبيلية، و(ابن قسي)في المغرب في جنوب البرتغال وهو صاحب كتاب (خلع النعلين) الذي شرحه ابن عربي . وهذه المدرسة كانت تستند إلي طريقة (ابن مسرة) في الحكمة الإلهية.

وفي رسالة (خواص الحروف وحقائقها وأصولها)يقتفي (ابن مسرة) أثر أسلافه الذين عالجوا الحروف علي نمط باطني، وفكرته الأساسية تقوم علي أن العالم بصنوف ظواهره ومشاهده المتعددة يعتبر سلماً تنطبق درجاته تمام الانطباق مع أوضاع النطق المختلفه للحروف التي تنطبق بدورها مع النظام الخلقي للكون كما يذكر (ابن مسرة) أن العلم كتاب يمكن أن يقرأه كل واع مستبصر، وهذا الكتاب المنسوخ كان في مرحلة من (النطق) لا (الكتابة) أي في مرحلة المشيئة والعلم لا مرحلة الإرادة والتنفيذ وقد انتقلت هذه النظرية بتوسع عند الصوفي الشهير (محيى الدين بن عربي)كما اتسع نطاقها بشكل أعمق عند (صدر

---

(١) قارن هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٣٥، ومن التراث الفلسفي ص ٢٣.

الدين محمد بن إسحاق القونوي) المتوفي ٦٧٣هـ وقد أفضنا في شرح هذه النظرية وتقديمها للمتخصصين في كتابنا المعروف (صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية) ويمتد حديثاً عن نظريته في مراتب الوجود كذلك في كتابنا (دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي) عند حديثنا عن دلالة مصطلحات (المشيئة والإرادة وأمر الإيجاد) فمن شاء المزيد فليرجع لهذه المصنفات[١]

وقد ترك (ابن مسرة) أثاراً أصبحت خطوطاً مميزة للتصوف الفلسفي من بعده حتي حفظ تلاميذه من بعده هذا الاتحاد الغنوصي الذي ظهر من قبل عند (بريسلين) في القرن الرابع للميلاد. ويبدو ان فكرة المادة الشاملة الخالدة خلود الله كانت من هذه الآثار.

وأما الرأي الذي خص به القرآن فقد جاء متمشياً مع نظرية في المشيئة والإرادة ذلك أن الله أنزله واحداً من قبله، وجعله مفصلاً من جهة خلقه.فهو واحد بالجملة من قبل ذاته، مفصل إلي جمل من جهة خلقه.

فالجملة الأولي علم الربوبية بدلائلها وشواهدهاويقينها وعلم النبوة ببرهانها وآياتها ووجوب قبولها جملة ثانية، أما الجملة الثالثة فهي علم المحنة بتصرفها وشرائعها ووعدها ووعيدها.

ويعتقد(ابن مسرة)أن هذه الفصول الثلاث تنقسم إلي مائة مرتبة طبقاً لأسماء الله الحسني ومراتبها ودرجات ذواتها وانفصال واتصال من اجل قبول المخلوقات وعمومها وخصوصها من قبل شرفها وخفاء لطفها وهو اول مراتب العلم .

---

(١) ابراهيم ياسين «الدكتور»، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، جامعة المنصورة، ١٩٩٣م، راجع مصطلح الشيئية.

راجع ايضا ابراهيم ياسين «الدكتور»، صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، رسالة دكتوراه منشورة، المنصورة، ١٩٩٤م، وجامعة القاهرة ١٩٨٠م.

رابعا: (النفري) عبد الله (محمد بن عبد الله) (٣٥٤هـ)

وفي زمن لاحق لظهور (ابن مسرة)ظهر صوفي آخر كان له أثر عظيم علي صوفية القرن الرابع الهجري، كما يذكر (الشعراني) أن الشيخ الأكبر (محيى الدين ابن عربي) نقل عنه- وهو عبد الله محمد بن عبد الله - الملقب (بالنفري) نسبة إلي بلدته (نفر)والملقب أيضاً بالسكندري لأنه عاش في الاسكندريه فترة من الزمان وتوفي سنه (٣٥٤هـ).

وأهم ما ترك (النفري)شذارته المعروفة بالمواقف والمخاطبات والتي عمل علي نشرها وتحقيقها المستشرق (آرثر يوحنا آربري)[١] الذي جمع بين المواقف والمخاطبات في مجلد واحد.

ويضع (النفري) في مواقفه أساساً فلسفياً لنظرية الإنسان الكامل الذي عنده (الواقف) الذي يتعدي المكان والزمان فيدخل كل منزل أو مرتبة، ولا تحويه ويشرب كل مياه الآبار، ولا ترويه ثم لا موقف له ولا منزل إلا الله فهو منزله.

ويذكر المستشرق الإنجليزي (نيكلسون)"Nichlson" أن (النفري)يريد الوصول إلي الجوهر الإلهي، وأن الواقف عندما يصل إليه فلكي يتحد به لا لكي يوحده، بل هو يحاول أن يجعل الله مطابقاً له فيسقط التكاليف لأنه ههنا يكون عبداً ربانياً.

ولقد كان لنا رأي فيما قاله (نيكلسون)عن (النفري)قدمناه في كتابنا الموسوم مشكلات في التصوف الفلسفي والفلسفة الروحية وقد آثرنا أن يكون

(١) آرثر يوحنا آربرى، المواقف والمخاطبات نشر القاهره ١٩٣٤م، ويراجع المواقف، ص ٢٥٠، ص ١٣٨، ص ١١٧.

(النفري) من أصحاب وحده الشهود النفسية لا من أصحاب (الاتحاد)ومع ذلك فلا مندوحة من الاعتراف بأثره البالغ علي كل من جاء بعده، ولقد قدم زميلنا الدكتور(جمال المرزوقي) دراسه حصل بها علي إجازة الدكتوراه من جامعة القاهرة سنة ١٩٨٦ وصدرت عن دار الزهراء للنشر في القاهرة عام ١٩٩٤م حول هذا الصوفي العظيم الذي أثري الوجدان الروحي للصوفي المسلم أو إن شئنا قلنا للإنسان المسلم.

خامساً: شهاب الدين السهروردي (٥٥٠هـ-٥٨٨هـ)

ثم يظهر صوفي الإشراق أو العارف النوراني، أو الفيلسوف العرفاني الإشراقي (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك)الملقب (بالسهروردي) وهو من أهل القرن السادس الهجري ومولده ببلدة (سهرود) حوالي سنه ٥٥٠هـ، ومقتله في حلب سنة ٥٨٨ هـ، علي يد(صلاح الدين الايوبي)الذلك عرف فيما بعد بالسهروردي المقتول تمييزا له عن السهروردي البغدادي صاحب عوارف المعارف، والسهروردي هذا هو(عمر بن محمد بن عبد الله) المولود ٥٣٩هـ، وصحب عمه (أبا بخيت السهروردي)وكان شافعي المذهب والسهروردي الثالث هو(أبو بخيت السهروردي)المتوفي سنه ٥٦٣ هـ[١]

ومن الأفكار التي أثارت أهل حلب علي(شهاب الدين السهروردي)قوله الذي أدخل به آثرا خطيراً في التصوف الفلسفي، والذي فرق فيه بين النقل

(١) انظر ترجمه السهروردي في وفيات الأعيان لابن خاكان جـ٢، ص ٣٤٠ - ٣٤٨.
كذلك انظر ترجمه السهروردي البغدادي في كتابنا أعلام ونظريات في الفكر الصوفي، مصر ١٩٩٣، ص ١٩ - ٢٠ كذلك راجع مقدمة عوارف المعارف للدكتور عبد الحليم محمود.

والعقل بين الإمكان التاريخي والإمكان العقلي فليس عنده استحالة مطلقة تعطل القدرة الإلهية، كما أنه يري إمكانية خلق نبي جديد مع كون محمداً هو خاتم النبيين والمرسلين. وخلق هذا النبي الجديد يبقي في نطاق القوة القابلة للتحقيق والتي لا تخرج إلي نطاق الوجود بالفعل لولا أن يشاء الله وهي محاولة يقصد بها عدم إلحاق النقص بالقدرة الألهية علي ما يبدو إلا أن فكرة وجود نبي آخر بعد النبي محمدﷺ تبقي فكرة جامحة في نظر الفقهاء وعامة المسلمين.

ويدخل السهروردي إلي التصوف الفلسفي مفاهيم جديدة عن الإمامة ونظرية القطباثية، والحكيم المتوغل والحكيم المتأله والأخير لا يخلو العالم منه، وهو خليفة الله وله الرياسة لقوله(إن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله، ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه، إذ لابد للخلافة من التلقي لأن خليفة الملك لابد أن يتلقي منه ما هو بصدده).

ويقول السهروردي أيضاً(أن الإمام الذي تتوفر فيه هذه الصفات، وهو الأحق بالرياسة، فقد يكون مستولياً فيكون الزمان نورياً وقد يكون خفياً وهو ما يسميه المتصوفة باسم القطب).

وهكذا تتحول النبوة عند السهروردي إلي ضرب من الإمامة علي نحو ما يذكر الدكتور (محمد علي أبو ريان). [(١)]

(١) راجع شهاب الدين السهروردي، للدكتور محمد علي أبو ريان، وقد نقله الدكتور مصطفي غالب الي كتابه السهروردي، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢٩.

ولقد كان للمدرسة الإشرافية دور هام في بلورة العقائد الشيعية لأن مدرسة النجف الشيعية كانت قد تعاونت تعاوناً وثيقاً مع « أصفهان » و« شيراز » و« قزوين » .

ويعد ملا مصدر الشيرازى المتوفى « ١٠٥٠هـ» المعبر الحقيقى عن الإشراقية فى التفكير الإيرانى في عصره ، كما جسدت مدرسة « شمس الدين الشهرزودى » المتوفى « ٩٨٧هـ» فكر السهروردى .

وللسهروردي نظرية في (الوجود)[١] عبر عنها بلغه رمزيه عميقه، وتقوم علي أساس نظرية الفيض الذي يصدر عن نور الأنوار الذي يفيض علي العوالم (عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام)والأول يشمل الأنوار القاهرة، ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس، والثاني يشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية والأجسام الإنسانية والثالث عالم الأجسام العنصرية، أي أجسام ما تحت فلك القمر - وفي رأينا أن هذه الأفكار في جملتها ليست إلا نتاجاً للعقلية الأسطورية الخالية ولا تمثل فكراً يمكن التحقق منه أو أثبات صدقه إلا أن يكون مزيجاً إفلاطونياً فارسياً هرمسياً زارادشتياً وغنوصياً.

سادسا: محيي الدين بن عربي(ابن العربي)(٦٣٨هـ)

ابن عربي هو شيخ المشايخ في عصره، وربما لا يخلو كتاب من كتب التصوف منذ القرن السادس وحتي الآن من ذكره ودلك لخصب فكره وغزارة انتاجه وشدة إيمانه، وغموض أسلوبه، وعمق نظراته.

---

(١)هياكل النور للدكتور محمد علي أبو ريان، الهيكل الرابع، ص ٦٢ - ٦٧. راجع ايضا المدخل التصوفي الإسلامي ، ص ٢٣٨.

أعجب به العرب وفتن به المستشرقون. ويقول عنه E. .G .Browne أنه واحد من المتصوفه الذين لا يمكن لأحد التفوق عليهم. بل هو لم يتفوق عليه أحد. انه صوفي متفلسف خصيب الفكر واسع الثراء الروحي [(١)].

وكما كان ابن عربي واسع الانتاج الفكري فقد كان كثير الإرتحال وقد تعددت رحلاته بين قونيه التركية الآسيويه ودمشق حيث دفن هناك. وفي قونية التقي بالمولي جلال الدين الرومي المتوفي (٦٧٢هـ) والذي يعتقد انه أخذ نصيبه من النفوذ الفكري من خلال حضور محاضرات صدر الدين القونوي المتوفي (٦٧٣هـ) عن شرحه لكتاب أستاذه (فصوص الحكم). ويعتقد أن (شبستري)المتوفي ٧٢٠هـ وعبد الرحمن الجامي(المتوفي ٨٩٨هـ) وفخر الدين العراقي (المتوفي ٦٨٦هـ) وعبد الكريم الجبلي(المتوفي ٨٣٢هـ) والقاشاني(المتوفي ٧٣٠هـ) هم من الذين تتلمذوا عليه أو علي تلاميذه من بعده.

كما يعتقد بلسيوس Palacious أن كثيرين غير هؤلاء قد تأثروا إلي حد بعيد بالمصطلح الفكري عند ابن عربي.وظهرت آثار هذا المصطلح في معالجتهم للقضايا الصوفيه وهي الآثار التي تدل علي مدي ما لحق فكرهم من أثر، إما ان من خلال كتب الشيخ الأكبر أو من خلال شروح تلاميذه علي هذه الكتب.

ولقد وصلت آثار "إبن عربي" إلي الفلاسفه والمتصوفون المسيحيون في العصور الوسطي وأثرت فيهم وتوجد آثار هذا النفوذ في أعمال لولي Lully، ودانتي Dante [(٢)].

(1)See, A Affi , The Mystical Philosophy of Muhi AL Din Ibnul Arabi. Cambridge 1939

(2) See Palacious ; Islam and the Divine Comedy; Preface, see too A.Affi, The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, Preface.

وقد فسر الشارحون مذهب "ابن عري"بإعتباره مذهبا في الوحدة الوجودية، بمعني أنه لا أثر للوجود الممكن في مقابلة الوجود الحقيقي في فكر هذا الصوفي المتفلسف وأرجعوا هذا إلي أقوال عديدة وأشعار متفرقة له منها قوله:

فرق وجع فان العين واحدة ∴ وهي الكثرة لا تبقي ولا تذر

وهو تفسير شابه كثير من عدم استيعاب المصطلح الفلسقي عند الشيخ الأكبر(١)

وفي اعتقادنا أن حديث ابن عربي عن الحقيقة الواحدة لا يعني أن وجود الممكنات عين وجود الله، بل هو يعني أن مستوي الأعيان الثابتة الموجودة في العلم الإلهي هي حق وخلق فهي حق باعتبارها علم إلهي أزلي وثابت، وهي خلق باعتبار ما سوف يلحق بها من أمر الإيحاد "كن" فهو إذن يتحدث عن مستوي العلم الإلهي فقط ولا يقصد بحديثه عن الخلق - الخلق الظاهر (٢)

كما يحاول الدارسون ان يثبتوا في قول عربي وحدة أخري هي وحذه الأديان فاستندوا في ذلك إلي شعره الذي يقول فيه :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ∴ إذا لم يكن ديني الي دينه داني

لقد صار قلبي قابلا كل صـــوره ∴ فمـرعي لغزلان ودير لرهبـــان

وبيت لأوثان وكعبـــة طـــائف ∴ وألواح توراة ومصحف وقــرأن

(١) د. ابو العلا عفيفي، شرح فصوص الحكم، القاهره ١٩٤٦م جـ ٢ ص ٩٦.

(٢) صدر الدين القونوي، رساله الرسائل في الأجوبه عن عيون المسائل، نسخه خطيه رقم ٢٩، دار الكتب المصريه، ص ٥٩٦.

أدين بدين الحب اني توجهت .·. ركائبه فالحب ديني وايماني [1]

والواقع أن ابن عربي هنا لا يقصد القول بصحة جميع الأديان حتي ولو كانت عبادة الأوثان، وانما هو يقصد أنه في مرحلة من مراحل الشهود القلبي أدرك أن الله هو خالق جميع الكائنات كما أنه عالم بجميع المعتقدات وأن هذه المعتقدات جميعها لا تخرج عن علمه ولا تند عن ارادته. لذلك فهو يحب كل ما خلق الله لأنه يحب الله ولا مانع لديه ان يكون الحب وسيلة من وسائل التقرب إليه، ألم يذكر الله في محكم كتابه تعالي: يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه.. [2]

ومن أهم مؤلفات ابن عربي موسوعته الصوفية الفلسفية الكبري المعروفة بالفتوحات المكية وفصوص الحكم ومواقع النجوم والتدبيرات الإلهية. ومعظم مؤلفاته كتبت في الشرق بصفه خاصة في "مكة" باستثناء المواقع والتدبيرات[3]

ومن الثابت أن ابن عربي قد تتلمذ علي "أبى محمد عبد العزيز أبي بكر المهدي" الذي تتلمذ علي "أبي مدين المغربي" كما أخذ" ابن عربي" التصوف مباشرة عن "أبي يعقوب يوسف الكومي" وهو ممن تتلمذوا أيضا علي أبي مدين كما نقل عن "محمد رجب حلمي" قوله أن ابن عربي قد أخذ العلوم الباطنة عن أبي مدين المغربي كما يذكر "بالنثيا"في كتابه تاريخ الفكر الاندلسي أن ابن

(١) الشعراني، الطبقات الكبري، ترجمة ابن عربي، جـ ٢، ص ١٧٧.
(٢) سوره المائده، الأيه ٤٥.
(3) The mystical Philosophy Of Ibnul Arabi; p. XVII.

عربي قد رحل إلي المغرب ونزل بجاية حيث لقي الصوفي شعيب بن الحسن الأشبيلي المعروف بأبي مدين[1]

ولقد كان ابن عربي أول من اكتملت لديه نظرية" الإنسان الكامل" التي عرفت فيما بعد في فكر تلميذه صدر الدين القونوي وأخذها عبد الكريم الجيلي عنهما .

ثم أنه صاحب أول نظرية متكامله في "الكلمه" [2] وهي تلك النظرية التي تنظر إلي الكائنات جميعها علي أنها كلمات الله تعالي وكل ممكن كلمة، وكل ممكن صورة من عينه الثابتة في العلم الإلهي. ولقد تطورت هذه النظرية عند صدر الدين القونوي لتصبح المخلوقات كلها حروف، وكلمات وآيات، وسور، ثم كتب جامعه كالإنجيل والقرآن والتوراة. وهي نظريات شابها كثير من الغموض والإغراق في الرمزية .

كذلك اصطنع ابن عربي لنفسه مصطلحا محددا في نظام فكري كل ما فيه في حالة جدل، أو في حالة عروج من مضمون أدني إلي مضمون أعلي، وكذلك نتج منها نظرية وجودية وميتافيزيقية كاملة تنضوي جميعها في نظريته في الوحدة الوجودية ، أو الوحدة الشهودية ، كذلك أدخل نظريته في المراتب الكونية والمراتب الوجودية، والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريته في الأعيان الثابتة، والتي تأثر فيها بالفلسفة الأفلاطونية، والاتجاهات الكلامية عند المعتزله. وهي

---

(١)محي الدين عبد الحميد طاهر (الدكتور) رسالة دكتوراة غير منشورة عنوانها أبو مدين المغربي حياته وتصرفه، جامعه ١٩٨٥ ص ص٦٤، ٦٥.

(٢) راجع نظريه الكلمة عند ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة، الكتاب التذكاري، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٠٩.

نظريه فيها العديد من الخطوط الميتافيزيقية العميقة فهي في نظره (مفاتيح الغيب) وأمهات الصفات، وأول مخلوق في دورة الموجودات، وأول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونه، وهي المثال في العلم الإلهي.[1]

كذلك حفلت فلسفة (ابن عربي) الصوفية بالنظريات التي صبغت التصوف الفلسفي بصبغتها كنظرية، الكمال أو (الإنسان الكامل)، ونظرية (المطاع)، و(الحقيقة المحمدية)، و(العقل الأول)، والخيال، والارتسام، والظل، والسفر، والفيض، والفناء ، والبقاء، والمشيئة ، والشيئية الموجودة، والمعدومة، او شيئية الثبوت وشيئية الوجود، والواحدية والأحدية، والوحدة ، والكثرة .

وهي جميعاً من النظريات التي سيطرت علي الفكر الفلسفي الصوفي، وقام علي تطويرها من بعده تلميذه العظيم الشيخ (صدر الدين محمد بن إسحق القونوي)المتوفي (٦٧٣هـ) والذي قدمنا حوله بحثنا لرسالة الدكتوراه بعنوان (صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفيه)[1] وسوف نلقي نظرة علي اتجاهات أخري عمل علي بلورتها الشيخ في الصفحات التالية .

---

(١) صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، راجع الفصل المخصص لنظرية القونوي الوجودية، ص ٧٧.

سابعا: صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتوفي (٦٧٣)(١)

ومع (صدر الدين القونوي) المتوفي (٦٧٣هـ) تلميذ الشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي) وربيبه الذي تربي في حجره بعد أن تزوج أمه أرملة الشيخ (مجد الدين القونوي) والد صدر الدين- مع هذا الصوفي العظيم تظهر مصطلحات جديدة في التصوف الفلسفي، وتتأكد نظريات تصبح عظيمة الأثر علي تلاميذه ومريديه من بعده، ومن هذه المصطلحات التي صاغت أبعاداً لنظريات هامة في مجال التصوف الفلسفي نظريته في الأمر الإلهي، وأمر الإيجاد، وأمر التكوين، وأمر التكليف، والتجلي ، والارتسام،والظل والفيض الأقدس، والفيض المقدس، والأعيان الثابتة، والمراتب الوجودية، والمشيئة والشيئية(شيئية الوجود ، وشيئية الثبوت، وشيئية العدم).

وكذلك يقدم مفهوماً جديداً لفكرة العدم المعدوم والعدم الموجود ، والروح الكلية وعلاقتها بنظرية الكمال ومقام الأكملية، كذلك يقدم مفهوماً عصرياً رائعاً

(١)يراجع حول صدر الدين القونوي مجموعة دراستنا البحثية والتي قدمناها علي مدي خمسة عشرة عاماً ومنها:

١- صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية ، دار الوفاد بالمنصورة، ١٩٩٤م.

٢- دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي ، المكتبة العلمية بالمنصورة ، مصر، ١٩٩٢م،

٣ - النصوص في تحقيق المخصوص، جامعة المنصورة، معهد المخطوطات-بكلية التربية دمياط، مصر، ١٩٩٠م.

٤- الارتسام، المعني والاصطلاحي والنظرية الأنطولوجية، حولية كليه الآداب، جامعة المنصورة، ١٩٩٤م.

٥- الظل، المعني الاصطلاحي والنظرية الأنطولوجية ، حولية كلية الآداب، جامعة المنصورة، ١٩٩٤م.

لفكرة العبودية ومقام العبودة ومقام المطاع، ونظرية تأنيس الانسـان[1] كما طور (القونوي) نظريات الصوفية السابقين في الأسماء الإلهية، والنفس الكلية المسماه بلوح القدر، والكتاب المبين أو اللوح المحفوظ .

ويكشف(القونوي)أيضاً عن نظرية متكاملة في الخيال المطلق والخيال المحقق، والخيال المتصل، والخيال المنفصل، والخيال العام، والخيال الخاص، والخيال المتجسد، وكلها نظريات علي درجة عالية من الأهمية بل ويستحيل فهم التصوف الفلسفي بدون فهم هذه النظريات فهماً عميقاً.

(أ)الروح عند القونوي:

ويبدو لي أن من أغرب النظريات الفلسفية التي قدمها (صدر الدي القونوي) تلك النظرية المتعلقة بأرواح الكمل، فالروح عنده تبدو روحاً كلية غير متجزئة، وهي مدد من السماء إلي الأرض يتعلق بالأجساد التي تحيا به فإذا حان أجلها ماتت بثلاث طرق متباينة وهي علي النحو التالي:

اولا: انقطاع المدد الذي به تحيا او تغير طبيعته.

ثانيا:انتقال المدد إلي جسد آخر يكون له بقاء وحياة ويكون للجسد الذي انتقل عنه وفاة وفناء.

ثالثا:تكون الوفاة بامتلاء الوعاء القابل للمدد أو بتلف الوعاء الحافظ لهذا المدد.

---

(١) راجع بحثنا الهام،تأنيس الإنسان في الفكر الصوفي المتفلسف، المنصورة والكويت، ١٩٩٣م، دورية كليه التربيه جامعة المنصورة ،والكتاب التذكاري الذي صدر عن كلية الآداب جامعة الكويت عن المرحوم الدكتور عبد الهادي أبو ريدة ١٩٩٣م

ونظراً لأن الروح خالدة فإنه قد جعل من هذه الروح قابلة للدخول إلي أجساد الموتي والخروج منها لأنها ليست محبوسة في عالم البرزخ واستدل علي ذلك بالحديث القائل بعدم أكل الأرض لأجساد الأنبياء، يقول (قطب الدين الخوبي) في شرحه علي النصوص..... وأما أمثال هذه الأرواح الكلية المقدسة الكاملة فإنها لا يشغلها شأن غير شأنها ولا يحجبهاعالم غير عالمها لأنها ليست محبوسة فى البرزخ بل لها التمكن من الظهور في هذا العالم متي شاءت، فلم تعرض عن هذا العالم بكل وجه- يقول الشيخ وقد تحققنا من ذلك وشاهدناه ورأينا جماعة قد شاهدوا ذلك وكان شيخنا رضى الله عنه يجتمع بالنبيﷺ ومن شاء ممن صفته هذه متي شاء من ليل أو نهار. وإلي هذا أشار بقوله ﷺ أن الله حرم علي الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء)(١).

ويذكر (القونوي) في النفحات الإلهية محدداً الطرق التي توضح أن الروح كلية وأنها عندما تخرج من الجسد تعود إلي حيث مصدرها بقوله (موت الإنسان الكامل علي ثلاثة أوجه. عندما يمتلئ الوعاء القابل للمدد الإلهي الحافظ لبقاء الكامل ويصبح غير قادر علي قبول هذا المدد، إلي إنسان آخر وهو موت الكامل. وحياة الآخر ، وثانياً يموت الكامل عندما تتغير طبيعة المدد الإلهى الذى بة بقاؤه فيأتى منافياً أو مخالفاً لما يتلقاة القابل .. وقد يكون الموت لغفلة من المدد الكامل عند الأئمة والأوتاد(٢) .

---

(١) محمد بن قطب الدين الازنيقي، زبده التحقيق ونزهة التوفيق في شرح النصوص لصدر الدير القونوي، نسخة خطية رقم ١٠٤٧، تصوف طلعت دار الكتاب المصرية، الورقة الثالثة ، ويوجد بعض الخطأ في النص حيث أن النص الأصلي (لا يشغلها شأن غير شأن يحجبها حالم غير حالم.....) راجع النص ص ٣.

(٢) صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى ، النفحات الإلهية ، نسخة خطية رقم ٤٥٦٨/٦/١/ ب مكتبة قوتية التركية ص ٦٧ ، ٧٠.

والروح في هذة النظرية روح كلية عامة تستمد قوتها من الروح الإلهية وتظل في حالة سريان وتدفق في الأجساد، وهي أشبه بالماء الذي يحيط بالقوارير الفخارية التي يملأها الناس من الماء الموجود في الأنهار أو البحار، فالماء الذي يدخل إلي القارورة يظل في حالة تدفق طالما كانت القاروره ناقصة فإذا اكتملت توقف تدفق الماء إليها، وإذا تلفت تسرب الماء إلي الماء دون أن يكون الماء الموجود بالقارورة جزءً مستقلاً عن الماء الكلي منفصلاً عنه لأن الماء يعود إلي الماء حتماً سواء كان ذلك في البر أو البحر - هذا التوقف عن التدفق أو التسرب من القارورة أشبه بعودة الروح الجزئية إلي مصدرها في الروح الكلية والتي تكون إيذاناً بموت الإنسان الكامل.

كما أن الأمر عندهم أشبه بمصابيح الكهرباء التي تستمد الطاقة الكهربانيه من مصدرها فإذا ظلت الكهرباء متدفقة ظلت اللمبات مضيئة وإذا انقطع تدفقها فقدت ضوءها بل وحياتها وعادت الكهرباء إلي مصدرها، كما أن الروح تعود إلي مصدرها فيموت الجسد، وهي نظرية تختلط فيها عناصر فكرة التناسخ الهندية بعقيدة الخلود، وكذلك هي محاولة للإجابة عن سؤال لم يجب عليه القرآن الكريم إلا بقوله جل شأنه (قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً).

(ب) نظريه القونوي في الخيال:

ويشير صدر الدين إلي ملكة يطلق عليها اصطلاحاً (الهمة) يمكنها أن تحول الخيال إلي مادة، كما تستدعي الروح من عالمها البرزخي فتنزلها إلي العالم الأرضي المشاهد حتي ليمكن التحاور معها استنطاقها، إلا أننا نري أن هذه النظرية لم تكن وقفاً عليه فقد ابتكرها (ابن عربي) وامتدت إلي أن وصلت إلي

الشيخ(عبد الكريم الجبلي) الذي جعل من الخيال أصل جميع العوالم، والذي توسع في معني الخيال كما هو الحال عند الشيخ الأكبر الذي يراه في المحسوسات، وفي الأحلام والمظنونات، وهو يستمد هذه المعاني مما ينسب إلي رسول الله ﷺ في القول المشهور(الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)(١)

ويبدوا لنا أن ملامح التصوير الخيالي عند أقطاب هذه المدرسة هو محاولة يراد من ورائها رؤية ما يقع في الحقيقة كما لو كان خيالاً، أو أنه يريد أن يضيف من مخيلته علي الحقيقة، أو هو يستطلع الحقائق العالية من خلال الخيال الذي يعبر إلي السموات العلي، وهو ما حاول (ابن عربي) أن يفعله عندما حاول أن يتخيل ما حدث للرسول ﷺ ليله اسري به ليقف علي أسرار هذا المعراج وما احتواه من مشاهد مقدسة يستحيل علي العقل تقبلها دون أن يعمل الخيال.

وإن كنا نظن أن هذا الخيال الجامح قد أضاف إلي الحقائق المقدسة ما لا يمكن قبوله منطقياً، كما أنه مثل خطورة علي الصور الأصليه التي وردت في القرآن الكريم وخصوصاً فيما يتعلق بواقعة الإسراء والمعراج، وكذلك ما يتعلق بقدرة القوة المتخيلة علي الابتكار والخلق وإنشاء العوالم الخيالية علي غرار العوالم الحقيقية ، كذلك إنشاء مسميات متوهمة يسبغ عليها الصوفي خصائص تجعلها وكأنها وقائع حقيقية .

ولكل هذا تعد نظريه الخيال عند مدرسة الصوفي المتفلسف(محيى الدين بن عربي) وتلميذه(الصدر القونوي) وتابعه (عبد الكريم الجبلي) من أخطر النظريات التي عرفت في التصوف الفلسفي.

---

(١) راجع نظرية الخيال في كتابنا الموسوم، مشكلات في التصوف الفلسفي، ص ص ٤١ : ٧٤ .

ثامنا: عبد الحق بن سبعين، المتوفي (٦٦٨هـ)

يذكر أستاذنا المغفور له المرحوم الدكتور(أبو الوفا التفتازاني)في بحثه القيم عن (ابن سبعين) أنه صاحب نظرية في الوحده الوجودية المطلقة التي لا تفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيد، بل هي تنكر الوجود المقيد في كل وجه، وقد اعتمد أستاذنا علي مقولة ابن سبعين(ما خالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب هو عدم من جهة ووجود من جهة أخري، فلا موجود علي الإطلاق، ولا واحد علي الحقيقه إلا الله، إلا الكل إلا الهو هو)[١].

ولعل السبب في تفسير المغفور له الدكتور(التفتازاني) لمذهب (ابن سبعين) علي أنه مذهب في(الوحدة المطلقة) راجع إلي أنه يعتقد أن هذا المذهب لا يفسح مجالاً للقول بالممكنات علي نحو ما هو في مذاهب غيره من فلاسفة الصوفية ، بل إن الوحدة النقية الخالصة أو الإحاطة علي حد تعبير(ابن سبعين) نفسه تكاد تعري عن وصف الوحدة لإفراط أفرادها ولكونها أنكرت كل النسب والإضافات والأسماء، فهي بذلك منزهة عن المفهومات الإنسانيه،وكمسلم وصوفي متفلسف يجعل (ابن سبعين) للالوهية المحل الأول، ويبقي الله في فكره خالقاً لكل ما كان وما هو كائن أو ما سوف يكون.

ويعتقد أستاذنا (التفتازاني) أن (ابن سبعين)يريد الوجود المادي المشاهد إلي الوجود الروحي، وبهذا يكون مذهبه في تفسير الوجود روحياً لا مادياً[٢]

(١)الرساله الفقيرية بمجموعة رسائل (ابن سبعين) التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٥م، ص ٢٢٤. راجع بحث الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت، ١٩٧٧م، ص ٢٥، ٢٦، ٣٤.

(٢) ابو الوفا التفتازاني (الدكتور)، المدخل الي التصوف الإسلامي، القاهرة ١٩٧٣، ص ٢٥٦، ٢٥٧ - ٢٥٨.

وهذا الرأي الأخير الذي يذكره المرحوم الدكتور (أبو الوفا التفتازاني) في كتابه المدخل إلي التصوف الإسلامي يبدو لنا تطوراً في فكر الأستاذ العظيم، ذلك أنه عندما قدم (ابن سبعين) في أطروحة الدكتوراه كان قد حشد من النصوص ما يوهم بالأخذ بالرأي الأول وهو القول (بالوحدة المطلقة في الوجود) وهو ما لا يمكن معه أن يجد مفراً من تفسير (ابن سبعين) علي ذلك النحو، ولكن تطور آراء التفتازاني قاده إلي إدراك رأي آخر، وهو الاعتقاد بأن هؤلاء الصوفية الفلاسفة إنما كانوا يتحدثون عن وجود روحي لا وجود له في الواقع، وهذا الاتجاه هو الذي توسع فيه كاتب هذه السطور عندما راح يقدم شرحاً لنصوص (صدر الدين القونوي) عن كتابه المرسوم (النصوص في تحقيق الطور المخصوص) الذي بينا فيه بنوع من التحليل أن (وحدة الوجود) التي أشار إليها المفكرون والمستشرقون إنما هي في حقيقتها ليست إلا وحدة وجود معنوية أو هي حالة من حالات الشهود النفسي الذي لا مجال له بين الموجودات المادية، والأدق هنا أن يقال أن (ابن سبعين) هو من القائلين بالتوحيد الخالص، كما هو الحال عند (ابن عربي)، و(صدر الدين القونوي).

وينقل الدكتور (عبد الرحمن بدوي) عن رسالة الإحاطة أن هدف (ابن سبعين) كان التوحيد المطلق أي القول بالوحدة المطلقة في الوجود، وأنه ليس غير ولا سوي، بل كل شئ هو الله كما يقول (ليس إلا الأيس فقط، أي ليس إلا الوجود فقط وهو الله الله) (١).

(١) إبن سبعين وفلسفته الصوفيه ، ص ص ٢٥ ، ٣٤ .

إلا أننا واجدون تطوراً فيما يعرضه الأستاذ ، وربما كان هذا راجعا إلى عدم تقصى كل النصوص ، أو هو ناتج عن رؤية أحادية فنحن واجدون فى رسالة الإحاطة نصوصاً تطلعنا على أهم آراء هذا الصوفى المتفلسف ، وهى فى معظمها تشير إلى تأييد وجهة نظرنا فى نظريته فى الوجود يقول ابن سبعين فى رسالة الإحاطة " هو الوجود فى كل موجود ، وهو مع كل شئ ومتي سري من ذلك الشئ، فله في ذلك الحكم إيجاده وللشئ فيه الشبه فقط، لأنه في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو وفي المر مر، منها سري حكم من شئ الي شئ فله في الشئ الإيجاد ، وللشئ فيه الشبه: مثال ذلك: هو مع السراج نور بصورته فيسرج منه سرج كثيره تشبهه، والإيجاد لمن هو مع كل شئ بصورة ذلك الشئ ولوكانت تلك السرج التي أوقدت من السراج من ماهيته هو لفنيت مادته بإيقاد جملته، وإنما الامداد من الأمر الذي هو مع كل شئ بصورة ذلك الشئ ولا صورة له هو، ولو قيدته صورة ما لم يكن مع كل شئ إلا معها - تعالي وتقدس فهو الوجود كله ولا وجود لشئ معه إلا لعلمه به"[1].

وتطلعنا هذه النصوص بوضوح علي منحي جديد غائب عن البحث العلمي، إذ من الواضح هنا أن (ابن سبعين) ينزه الذات الإلهية عن مخالطتها الأشياء أو مخالطتها الأشياء أو اختلاط الأشياء كما اعتقد بعض الفقهاء، وأما وجوده في الأشياء فليس وجود بالذات وإنما هو فيها بشئونه أو قل أن الأشياء شئون إلهية، فكل يوم وهو في شأن، ولا توجد الأشياء معه إلا من حيث ثبوتها في العلم في حين يغاير العلم هذه الصور ولا يماثلها، فالعلم عند (ابن سبعين) مطلق والأشياء معينة ، ولو تقيد المطلق لما وجد مع كل شئ بل لظهر متحيزاً في شئ فإن تحيز

(١) رساله خطاب الله بلسان نوره، ص ١٩٢.

في شئ لم يكن مطلقاً ولناقضه القول بالوجود المطلق، لأن الوجود في الأشياء تعين لا يجيز أن يحمل معه المعين صفة من صفات المطلق، وهو الأمر الذي حرص (ابن سبعين علي التمييز فيه بين المطلق والمعين، وبين النقص والكمال يقول(فإن عرفته في كل شئ عين كل شئ لا الصورة المتعيتة لم تجهله في صورة أصلاً.... ثم يقول.. وأي معرفة لمن يعرف المطلق مقيداً بصورة ما فهذا إلي الجهل أقرب منه إلي العلم)[1]

وهكذا لا يمكن القول بالوحدة المطلقة التي لا تبقي أثراً للأشياء أو الكائنات كما قدمنا خصوصاً بعد ما أتضح أن (ابن سبعين) نفسه يصف القائلين بهذا بأنهم إلي الجهل أقرب، وكأنما يتنبأ مقدماً بفساد آراء الفقهاء الذين حكموا عليه بعد ذلك بالكفر والزندقة. فالرجل قائل بالتوحيد الخالص. والوحدة التي يمكن أن تستخلص من آراء هذا الصوفي المتفلسف هي (وحدة الشهود) النفسية التي تشهد في الكون وحدة الشئون الإلهية، لا وحدة الوجود.

يقول (ابن سبعين) معبراً عن هذا الرأي شعراً:

من كان يبصر شأن الله في الصور

فإنه شاخص في أنقص الصور

بل شأنه كونه، بل كونه كنهه

لأنه جملة من بعضها وطري[2].

وأهم ما أضافه (ابن سبعين) إلي التصوف الفلسفي مذهبه الخاص في

(١)رساله خطاب الله بلسان نوره، ص ١٩٢.

(٢) رسالة العهد ضمن نفس المجموعة السابقة ، ص ١٤٦ .

(المحقق) أو (المقرب) وهو مذهب لا يختلف كثيراً عن مذاهب متفلسفة الصوفية في (الإنسان الكامل)، فالمحقق عنده أكمل أفراد الإنسان وهو المتحقق بالوحدة المطلقة، والحاوي لكل الكمالات التي للفقيه، والأشعري، والفيلسوف، والصوفي،كمايتفوق عليهم بعرفانه هو علم التحقيق وهو الباب إلي النبي، وهو المدبرللعالم من حيث حقيقته الروحانية المتحدة بالنبي، وهو المصدر الذي يستمد منه كل العقلاء علمهم ويحتاجون إليه بالضرورة، وهو الوارث الموصل إلي باب النبي الموصل إلي الله - وهذا معني قول (ابن سبعين)والوصول إلي الله لا يكون إلا بالنبي ، والنبي لا يعرف إلا بالوارث...... والوارث هو المحقق، فالعقلاء يطلبون المحقق ويحتاجون إليه بالضرورة، وهو يعتبر نفسه محققاً لقوله الوقت والجهاد سبعينية)(١)

ويحيل (ابن سبعين) نظريته في الوحدة الشهودية إلي منطق الذوق القلبي، ومن جهة أخري يجعل منطقة ومقولاته المنطقية قائمة علي أساس من منطق الذوق الإشرافي، وكما يسميه منطق المحقق الذي لا يكتسب بالنظر العقلي،وربما كان من قبيل النفحات الإلهية الذي يبصر بها الإنسان ما هو خارج عن نطاق البصر، ويعلم ما هو خارج عن نطاق العقل، وهو يجعل من المقولات محض وهم لأنها تشعر بالكثرة الوجودية التي يعتقد هو أنها ترتد إلي جنس واحد وهو الجوهر الموطأ لجميع المقولات التسع المتقدم عليها بالطبع، وهكذا يطبق (ابن سبعين) مذهبه في الوحدة الشهودية أو الشهود النفسي علي كل نواحي

---

(١) راجع المدخل إلي التصوف الإسلامي ، نقلاً عن رسالة العهد بمجموعة رسائل ابن سبعين، ص ١٢١، ١٢٢.

مذهبه[1] ويتحول المنطق الأرسطي من منطق عقلي إلي منطق ذوقي إشراقي، وتصبح الأخلاق وقد خضعت لمذهبه العام في الوحدة الشهودية - فالخير والشر صادران من مصدر واحد وإذاً فلا فرق بينهما من حيث التكوين ولكن الفرق إن وجد فمن حيث الاعتقاد.

والشر لا وجود له لأن مصدره الخير المطلق فكيف يصدر الشر عن الخير؟ ولذلك فالشر نسبي لأنه مقياسه بشري؟

تاسعا:محمد بن حمزه الفناري المتوفي(٨٣٤هـ)

والفناري هو محمد بن حمزة، الملقب(بالفناري)نسبة إلي فنارة، وهو من الشيوخ المتعمقين في التصوف الفلسفى، وتتلمذ علي مؤلفات صدر الدين القونوي، ومن تلاميذ (الفناري) محمد بن قطب الدين الأزنيقي الذي قرأ عليه شرح (مفتاح الغيب)و(النصوص) لصدر الدين القونوي المتوفي سنة (٦٧٣هـ)[2].

ويعد الفنارى من العقليات الفذة التي أضافت إلي التصوف الفلسفي أبعاداً جديدة، وعمقت أبعاداً ونظريات أخري من خلال شرحه النفيس علي كتاب مفتاح غيب الجمع والوجود، المسمي (مصباح الأنس بين المعقول والمشهود) .

---

(١) راجع المدخل إلي التصوف ، ص ٢٥٨، كذلك راجع ايضاً يد العارف ، نسخة خطية بمكتبة جار الله، لوحة ٥ - لاحظ كيف نختلف في فهمنا لمذهب ابن سبعين عن المغفور له المرحوم الدكتور/ أبو الوفا التفتازاني.

(٢)محمد بن حمزة الفناري، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية رقم ١١٨٨ تصوف مكتبة طلعت، بدار الكتب المصرية المقدمة. راجع أيضاً، طاش كبري زاده،الشقائق النعمانيه،دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٦٥.

فهو يدخل إلي التصوف الفلسفي بعداً جديداً في نظرية الكلام أو الكلمة، فيتحدث عن (الكلام الأحدي الغيبي الذي يظهر علي منصة الظاهر والباطن، والذي يطلعنا علي تجلي الإسم (المتكلم)كما يعتقد، وللكلام عنده رتبة خاصة من حيث أنه ليس بزائد علي ذات المتكلم، وكل ما يظهر منه هو منازل التعينات لأحكام الإسم المتكلم. ويطلق الفناري علي مقام الإطلاع علي الأسرار العالية والحقائق الجمعية مقام التجلي الأحدي أو مقام (ما بعد المطلع).

ويري الفناري أن مقام (ما بعد المطلع)هو الذي اختص به الله جل شأنه صفوة عبادة من الأنبياء، الذين أطلعهم علي ما شاء من حقائق صفاته وأسرار أحكام وجوده. وهكذا يكون الكامل في مرتبة أدني من مرتبة النبي، لأن الفناري يضع الكامل في مرتبة (المطلع) أما النبي ففي مرتبة أبعد وأعلي وهي مرتبه(ما بعد المطلع) التي أشرنا إليها آنفاً.

والغريب في نظرية الكمال (الفنارية) حقاً أنه لا يجعل من الانسان أكمل المظاهر، كما لا يقال إن هناك نهاية لمراتب الكمال(فلا نهاية عنده لمراتب الأكمليه، ولا نهاية للمعلومات والمقدورات، فما دام معلوم أو مقدور فالشوق لا يسكن والنقص لا يزول)(١).

والإنسان الواصل إلي مقام الأكملية اجتاز مراتب الكمال، وقام بضبط قوي النفس العاملة في الأمور الدنيوية، وهذه القوي والشهوات هي ثمانية علي النحو التالي:

(١) مصابح الأنس، ورقه ١١ ، ص ب.

١- زين للناس حب الشهوات.

٢- يعملون ظاهراً من الحياة الدنيا.

٣- وقولهم: ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق.

٤- طلب الأمور الأحروية من جهة قوه النفس المنوره بنور الشرع.

٥- طلب اللسان ربنا آتنا في الدنيا حسنة - وهذا خاص بعلوم أهل الإسلام والإيمان وأول مراتب الإحسان.

٦- تحقيق الكمال الأخروي كثمرة من ثمرات الكمال الدنيوي موافقاً لقوله تعالي (وأن ليس للإنسان إلا ما سعي).

٧- الوصول إلي الحقيقة والاستشراف علي أول منازل الغيب الإلهي وباب حضرة الأسماء والحقائق المجرده الغيبية، ومنه يستشرف المكاشف علي سر الكلام الأحدي الغيبي.

٨- الوصول إلي مرتبه التجلي الكلامي ومنازل تعينات الإسم المتكلم من حيث امتيازه عن المتكلم [١].

والواصل إلي مرتبة ما فوق المطلع تحقق بالإطلاق الكمالي الإلهي، واصل إلي التعين الأول الذي هو مصدر التعيينات حتي صارت ذاته كالمرآه لكل شئ من حق وخلق، ينطبع فيه كل معلوم كان، ويتعين مرآتيته بعين تعينه في نفسه، وفي علم الحق... وهذا أشرف العلوم وأكملها، والفرق بين هذا العلم وهذا الحق أن علم الحق يمتاز عنه بالتقدم ودوام الإحاطة وكمال الانبساط، ويأتي علم الكمال

---

(١) راجع مصباح الأنس، ورقه ٣، ٤.

بعد علم العقل الأول بالحق وبنفسه وبما أودع فيه من علمه سبحانه بالعلم المقدر إلي يوم القيامة، ثم علم اللوح المحفوظ المسمي عند قوم بالنفس الكلية(١)

وهكذا فالعلم الذي اختص به الكمل من أهل الله شامل والله وحده هو الذي وهبه هذا الشمول بحسب حضرة أحدية الجمع لذلك فالعلم ، يتضمن الحضرة العلمية من جهة أحدتية، حيث الأحدية هي إطلاق الذات أو الغيب المطلق، والواحدية هي الكثرة والغيب الإضافي.

ريدخل (الفناري) شأنه شأن (القونوي) و(الجيلي) نظرية في مراتب الألوهية، فيري أن الصور الوجودية الإلهية الحاصلة من الاجتماع الأول للأسماء الذاتية من حيث ظهورها لنفسها صورة (الرحمن) ومسماه لأن مدلول الرحمن من الرحمة العامة التي وسعت كل شئ، وهو لا يري تناقضاً بين قوله أن النفس الرحماني عين الصورة الوجودية، والمسمي الرحمن.

ويكون التجلي الرحماني هو المنسوب إلي الرحمن كما ينسب المسمي إلى اسمه كما في قولهم الحقيقة الإنسانية والوجود الإلهي. ولما كانت هذه الصورة الوجودية عين التجلي الساري لم يكن هذا التجلي(الله)كما لم تكن مرتبة التجلي هي حقيقة الحقائق التي هي للحق من جانب وللخلق من جانب، فهي في الظاهر مرتبه التجلي الجمعي الإلهي وفي التحقيق والمرتبة يقع عند الرتبة الكمالية الإنسانية الإلهية، أي الجامعة للحقائق الإلهية والكونية لكونها برزخاً بين غيب الحق وشهادته ، والفرق بين الاسمين الخافقين أن الرحمن اسم الوجود الجامع من حيث ظهوره لنفسه، واسم الجلالة للحقيقة الجامعة الوجودية مع مرتبة التعين الجامع للتعيينات كلها ، فالألوهة مندرجة في حضرة أحدية الجمع.

---

(١)مصباح الأنس، ورقه ١١٧.

وأما مرتبة الربوبية فتابعة لاسم الرب والصفة الربية، والنسبة الربانية، وهي مخفية الصورة وظاهرة الحكم. وهي صفة باطنة ينتهي أثرها إلي الظاهر وأول ظهورها لصورة الوجود الإلهي المتعين بالربية، والتربية به وبتعينها، به ظهر نفسه لنفسه فصار مسمي الاسم الرحمن (باطن الاسم الرحمن وهو الوجود الإلهي من حيث بطونه وهو الصفة الربية)(١).

ويري الفرغاني والفناري أن اسم (الرب) مشتمل علي معان المالك والسيد المصلح والقريب والملازم والمرعي بالنعمة والمدد، والقيام بما فيه صالح المربوب وصلاحه،... وهكذا تمضي نظرية المراتب التي تتعلق من وجه بالحق ومن وجه آخر بتجلياته الكمالية. وهي تبدو عند الفناري أحد روافد نظرية الكمال أو مقام ما بعد المطلع أو الحقيقة الكمالية.

ولما كان الفناري واحد من اغرز الصوفيه المتفلسفه ماده، وشرحا لنظريه الكمال، واكثره فهما للقونوي والفرغاني فقد عهدنا انو تلميذتنا (سعاد العريفان)المدرس المساعد بقسم الفلسفه بكليه الاداب جامعه الكويت، لكي يكون بحثها لإجازه الدكتور حول مقام الأكمليه وفكره الكمال والتأنيس ومقام ما قوق المطلع بصفه اساسيه ومن خلال مؤلفات الفناري والقونوي(٢)

وهي دراسه علي جانب كبير من الاهميه في مجال التصوف الفلسفي، وخصوصا مدرسه الشراح.

---

(١)مصباح الانس، ص ١٢٧.

(١)تعد الانسه سعاد العريفان المدرس المساعد بكلية الآداب جامعة الكويت بحثها لنيل درجة الدكتوراه تحت إشرافنا وموضوعها (نظرية الكمال والتأنيس في فكر الفناري) من خلال كتابه المخطوط مصباح الأنس بين المعقول والمشهود - العام الدراسي ١٩٩٦/٩٥م.

ويقدم عبد الكريم الجبلي نظرية متكاملة في (الإنسان الكامل)،(الحقيقة المحمدية) من خلال كتابه الموسوم(الإنسان الكامل) وقد لاحظنا مدي تأثره في هذه النظرية بصدد الدين القونوي، خصوصاً عندما يكون الكامل في فكرة جامعاً للحقائق الحقية والحقائق الخلقية جملة وتفصيلاً، حكماً ووجوداً، ذاتاً وصفاتاً، لزوماً وعرضاً، حقيقة ومجازاً).. وعندما يجعل من كل ما يشاهد أو يسمع في العالم الظاهر إن هو إلا عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان الكامل، واسم لحقيقة من حقائق الإنسان، فالإنسان هو الحق وهو الذات وهو الصفات وهو العرش وهو الكرسي وهو القلم... وهو الحق وهو الخلق وهو القديم وهو الحادث) [(١)]

ثم ان(الجيلي) يري الإنسان الكامل قطباً اختص بما لم يختص به غيره من الكمال، وهو يكون نبياً أو ولياً من الأولياء أو واحد من الأكابر من ورثة الأنبياء والأولياء، وأكملهم جميعاً النبي محمدﷺ.

ويعد مفهوم(الجبلي)للإنسان الكامل مسؤلاً عن الخلط بين مفهوم الحقيقة الكمالية الغيبية، والإنسان الكامل الذي يظهر في الكون كمظهر لهذه الحقيقة، فبينما كان (القونوي)يتحدث عن الحقيقة المحمدية التي هي المظهر الأكمل للذات الإلهية باعتبارها حقيقة قديمة جامعة تشمل في داخلها كل الكمل من الانبياء باعتبارهم تعيينات الأسماء الإلهية في مرتبة الغيب الإضافي راح (الجيلي) يلحق كل الكمالات بالحقيقة المحمدية ومظهرها في النبي محمدﷺ [(٢)].

---

(١)عبد الكريم الجبلي، مراتب الوجود، مخطوطة الظاهرية بدمشق، نسخة خطية، رقمه ٥٨٩٥، ورقمه ١٥.

(٢) صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية ، ص ١٨٨.

ويدخل (الجيلي) إلي التصوف نظرية فلسفية في (الحروف)[1] بدأها الشيخ الأكبر (محيى الدين بن عربي) واستكملها القونوي) من بعده، بينما راح يتوسع فيها (عبد الكريم الجيلي) فيذكر أن النبي محمد ﷺ هو ألف الوجود، ويتحدث عن تنوعات التجلي في حقائق الحورف، ومعرفة تعيين الحروف وتركيبها بعضها مع بعض، ومعرفة حظها من الحقيقة، ومعرفة الفرق بين الحروف المعنوية والحروف الخيالية ، والحروف اللفظية، والحروف الحسية وكيفية تقلباتها في أفلاك الأطوار الحكمية والوجودية. كذلك يحدثنا عن نسبة الموجودات إلي الحروف، وعما إذا كانت الحروف تجمع حقائق الوجود أم لا.

ولقد كان (الجيلي) كالشيخ الاكبر عالماً بأسرار الحروف وعلم (الجفر)، وأسرار اقتران الحروف بالدلائل علي حوادث الأقاليم والبلدان بحكم قدرة الله سبحانه وتعالي.

ومن علم الحروف ما يسمي بحساب الجمل، وهي طريقة يستخدمها المنجمون وتحل فيها الأرقام محل الحروف. فالحروف(أ) يمثله الرقم (١)، والباء يمثله الرقم (٢) ... وهكذا طبقا لترتيب حروفه الابجديه. وفيها حروف الياء يقابل الرقم(١٠)، والكاف يقابلها الرقم(٢٠)، والقاف (١٠٠)، والراء(٢٠٠)والغين(١٠٠) ثم الأرقام التي يعبر عنها بتركيب الحروف والأقام مثل (شمط أي ٣٤٩) [2].

ويرتب(الجيلي) كتابه (حقيقه الحقائق) [3] علي حروف جعل كل حرف

(١) عبد الكريم الجبلي، حقيقة الحقائق، تعليق طه علام القاهرة ، ١٩٨٢م.
(٢) حقيقه الحقائق، ص ش المقدمه.
(٣) حقيقه الحقائق، ص ص ٣١، ٣٥.

مدخلاً لجزء من أجزاء هذا الكتاب ، وهو يتكلم عن حقيقة الحرف وتجليات الحق فيه ، كذلك يحدثنا عن مرتبة الحرف وما يناسبه من الموجودات في تلك المرتبة .

وتمثل النقطة فوق الحرف حقيقة حقائق الحروف ، كما أن الذات الإلهية حقيقة حقائق الوجود. ونسبتها إلي الحروف كنسبة الذات الإلهية إلي الصفات، وكما أن الذات تتجلي بالصفات والأسماء بما تقتضيه حقائقها فتظهر في صفه المنعم بالنعمة، وفي صفه المنتقم بالنقمة، كذلك تظهر النقطة في كل حرف بما يقتضيه حكم الحروف .....وهكذا.

ويتحدث الجيلي في الباب الثاني عن التجلي الإلهي من حيث النقطة - يقول (اعلم أن للذات الإلهية في الذات تجليات ذاتية ليس لها بأيدينا اسم ولا صفة، ولا تعرف الحق بها إلي أحد من عباده، ولا يتعرف، بل هي من خصائص الذات). وفي هذا التجلي يري أن الحقيقة المحمدية هي أكمل مظهر من مظاهر الكمالات والإلهية بل وأجمع المظاهر.

وهكذا يستمر(الجيلي) في تقديم نظرية وجودية يحاول من خلالها تفسير علاقة الذات بالكون، وكيفية ظهور التجليات الإلهية وفعلها في المظاهر من خلال ربط ذلك بنظرية متكاملة في الحروف.

وهكذا نكون قد قدمنا في هذا الفصل للآراء التي ظلت غامضة وصدرت عن أعضاء مدرسة صوفية عظيمة امتدت بين القرون من الخامس إلي التاسع الهجرية ودارت حول ما صدر عن شيخ هذه الطائفة ورائدها الشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي).



الفصل الثانى

الحاسة الكونية وقواها

التصوف والحاسة الكونية

تمهيد

ماهي الحاسة الكونية؟

من المفيد في بدايه هذا البحث أن نجيب عن مثل هذا السؤال لنتعرف علي معني المصطلح وكيفية ظهوره في التصوف .

وللإجابة علي هذا السؤال يجب أن نشير إلي أن المصطلح بهذا الشكل كان قد استخدم لأول مرة عند كل من (وليم جيمز)"William James" بشكل غير مباشر، حيث قدم وصفاً دقيقاً للحالة النفسية التي يعانيها الصوفية والرهبان عندما يغلقون حواسهم المادية، وعندما يتم للصوفي عبور حواجز الذات إلي دائره الكون فيما نصفه اصلاحاً بالوعي الكوني"The Cosmic Con-sciosness"[1]- وكانت ملاحظة (جيمز) لوجود مثل هذه الحالة مقترنة باعتقاده الجازم أن صوفية السكر والفناء يصابون بأمراض عصابية كالهستيريا، ومع ذلك فقد شكك في أن تكون أمراضاً حقيقية لأنها أشبه بأعراض العبقرية، أو هي حالة من الوعي الصوفي العميق " Extreme State oF Mystical Consciosness"[2].

(1) W. James, The Varieties of Religious Experience, Lond, 1975. pp.371-385

(2) E.Underhill, A S tudy in The Nature and Development of Man's Spiritual Consciosness ,p.51-52.

- موضوع هذا الفصل عن بحث لنا ألقي في مؤتمر جامعات الكمنولث المنعقد بجامعة سوانزي بالمملكة المتحده- ١٩٩٣م. وقد قمنا بترجمته وإعادة صياغته ليناسب القارئ العربي.

ويتطور مفهوم هذه الحاسة عند (إيفلين أندرهل) لتصفها بأنها نشاط (عصبي) خارق يقاوم الحواجز التي يفرضها الجسد علي الروح محاولاً إخمادها. ويظل هذا النشاط مستمراً حتي تنشط حاسة(سيكوفيزيقية)فائقة تعبر حدود الحواس العادية.

ويذكرنا هذا بما يقوله(ابن سينا) عن الحس المشترك الذي يعد عنده مركزاً للحواس منه تتشعب وإليه تؤدي الحواس، أو هو بلغة ابن سينا (الوهم) أو القوة الوهمية ، التي تكون سبيلاً إلي نوع من الإدراك القادم من مصدر علوي علي سبيل الإلهام الفائض علي النفوس من المبدأ المفارق(١)

ويصف(وولترستيس) "W. Stace" (٢) عمل الحاسة الكونية، بأنها لحظة تقترن بفيضان النظام الإلهي علي النظام الطبيعي بحيث يعاين الصوفي مشاهدات من عالم مقدس ويتمكن من أن يعود هذا إلي دائره الزمان.

ثم يأتي مصطلح (الحاسة الكونية)عند البروفسور(جاكوب نيدلمان) "Jacob Needleman" أستاذ الفلسفة بجامعة سان فرانسيسكو "San Fran." ليجعل من هذه الحاسة همزة الوصل بين العلم والتصوف، ويري فيها القدرة التي يفتقر إليها العلم في محاولته تفسير الكون بطريقة لا مثيل لها وحيث لا يعمل العقل.ثم يجعل منها مسانده لعلم النفس المعاصر في علاج الحالات النفسيه العصبية علي العلاج.

---

(١) ابن سينا- الشفاء تحقيق جورج قنواتي، القاهره، ١٩٧٤م،جـ١،ص ٣٢٣.

راجع ايضاً: محمد عثمان نجاتي،الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٨٠.

راجع ايضاً كتابنا، دراسة علي طبيعة وتطور الوعي الروحي لدي الإنسان، طبع دار الوفاء المنصورة ، ١٩٨٩م، ص ٩،٨.

(2)Jacob Needleman, A Sense of The Cosmos,Arkana,1987, ix.

وقد عرفت هذه الحاسة عند الصوفية المسلمين مقترنة بنظرية (الكمال) في التصوف الفلسفي، وبنظرية (الفناء) في التصوف الديني، كذلك نراها صلب نظرية الإدراك والمعرفة الذوقية في نظرية القطب والإنسان الأكمل الذي تدور حوله أفلاك الوجود.

والباحث المدقق في التصوف يستطيع أن يقرر أن معظم الصوفية قد أضافوا أنفسهم إلي الكون في رحلتهم إلي المطلق، ثم هم قد حاولوا دائماً نقل الكون إلي بواطنهم بحيث أصبح الباطن معادلاً للبحث في الكون أو هو أوسع مدي، يساعد الصوفي علي ذلك إنتماؤه لنفس العناصر التي يتركب منها الكون وخضوعه لنفس المؤثرات التي يخضع لها، بحيث أمكن وصف الإنسان من هذه الناحية بأنه كون أصغر "Micro Cosm"[1] قد اتفق علي هذا صوفية الشرق والغرب.

فالصوفي يعرف دائماً بأنه ذلك الإنسان بمعني من المعاني. وهو ذلك الشخص الذي يطارد وعياً عميقاً ويعي في بداية وعيه أنه يعي، وأن هناك وعياً يعبر عن رغبة أكيده في نفس الصوفي في كشف أعماق الوجود والاندماج مع المطلق كما هو الحال في دراسات(هيلاري إيفانز)"H. Evans".

والإنسان الكوني ليس(أنا) بالضرورة، وإنما هو ذلك الإنسان هناك، والواقف علي عتبة القوانين الحاكمة للكون بحيث تصبح كل الأبعاد سواء كانت زمانيه أو مكانية تحت سيطرة الحاسة الكونية العميقة.

(1) Hilary Evans, Alternate States of Consciousness, England,1989,p.54.

ويتحدث صوفية المسلمين عن هذه الحاسة الفائقة فيصفونها بأنها (البصيرة)، أو (اللطيفة الربانية)، أو (السر الإلهي)، أو (الوهم) أو (الهمة).

وتعمل كل هذه المصطلحات لتشكل أبعاداً لمعاني الملكة التي تعمل حال الفناء عن العالم، والإغيار والذات، فلا يثبت الصوفي وجوداً أصلاً، بل هو في هذه الحال يعبر كل الحواجز والقيود سواء كانت مادية، او معنوية، مكانية أو زمانية - وهي المرحل التي تطلق عليها (ايفلين أندرهل) حالة الأبدية "Eternity" وعدم الانتماء للزمان.

ويصف دكتور(إنج) "Enge" هذه الحالة في كتابه (التصوف المسيحي) بكلمة "Synteresis" أو الحافظ لوجوده الروحي، وهي في التصوف بصفة عامة "Apex" أو النقطة التي تلامس فيها الروح السماء[١].

وأما مواطن هذه الحاسة كما يفهمها صوفية المسلمين، فهو(القلب الصوفي) الذي أعد ليكون منصه استقبال الله في الأرض، وهو قلب يعامل معاملة الكون الفسيح اللامتناهي، والوسع الذي يسع الحق، والمرآه التي تعكس أفضل الصور الكونية.

والقلب الصوفي في هذه الحاله يستجمع كل قوي الإدراك من سمع، وإبصار، وخيال، كي يدعم قدراته علي المعرفة العظيمة، والكشف النوراني. وقد

(1) A Study in The Nature and The Development of Man's Spirtu al Consciousness, See too Dr.Eng-Christian Mysticism, pp. 54 - 55

(اللهم)اسم لتوجه القلب إلي الأعالي، والهم معلق بالأكوان، وأما (الهمة)فهو اسم لتوجه القلب بجميع قواه إلي الحق لحصول الكمال فالهمة تتجه إلي أعلي والهم يتجه الي اسفل.

قدمنا أول دراسة حول مفهوم هذه الحاسة [١] في بحث لنا بعنوان: "Mysticism and the Cosmic Consionsness"وكان ذلك في مؤتمر جامعات الكمنولث بجامعة سوانزي بانجلترا (عام ١٩٩٣م).

١- القلب موطن الحاسة الكونية:

أوضحنا فيما سبق أن موطن الحاسة الكونية هو قلب الصوفي العظيم، وبدا لنا أن القلب المنوط به هذا النوع من العرفان قلب نوراني جامع للأوصاف والشئون الربانية والخصائص الكونية [٢] علي جد تعبير الصوفي الكبير(أبو المعالي محمد بن إسحاق صدر الدين القونوي)الذي يري حقيقة هذا النوع من القلوب تجمع في ذاتها جميع ماهيات الحق والخلق المعقولة، كما أنها تمثل مجموعة ماهيات الحضرتين الإلهية والكونية. لذلك فالقلب عنده مطابق «لحقيقة الحقائق » التي لا تتصف بالوجود والعدم كما لا تتصف بالحدوث أو بالقدم، ولا بالكل أو بالبعض وهي تجمع بين الحق والخلق وبين الحادث والقديم.

وأما (عبد الرحمن الجامي) فيفهم هذا النوع من القلوب علي أنه حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية والقوة المزاجية، وبين الحقائق الروحانية والخصائص النفسانية) [١].

والصوفية يجعلون من القلب وسيلة مزدوجة لتبادل النظر بين الحق والخلق. لذلك يصفونه بأنه النور الأزلي، والسر العالي المنزل في عين الأكوان لينظر الله تعالي به إلي الإنسان، وعبروا عنه بروح الله المنفوخ في آدم لقوله تعالي(ونفخت فيه روحي) [٢].

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ماده قلب، ورساله التوجه الاعلي، ورقه ٥٢.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ماده(قلب).

والقلب إلي جانب هذا يوصف (بالوسع) الذي يسع الله في الأرض، لأنه منصه تجليه، ومنزله الذي يسع تجلياته، وهو علي ثلاثة أنواع تشير جميعاً إلي تحول القلب إلي حاسة فائقة تعبر الحدود الفيزيقية، وتحطم سجن الحواس المضروب علي الروح. فهو أولاً وسع العلم، وثانياً وسع المشاهدة، ثم هو وسع الخلافة.

فأما أنه (وسع العلم) فلأنه وسيلة تلقي العلوم اللدنية وموطن المعارف الإلهية، والعارف بالله حق معرفته، فلا شئ في الوجود بعرف آثار الحق كما ينبغي إلا القلب.

وأما الثاني الذي عرفناه(بوسع المشاهده) فهو الكشف الذي يطلع القلب علي محاسن جمال الله تعالي، فيذوق لذة أسمائه وصفاته، كذلك فهو الوسع الذي يمكنه تعقل علم الله بالموجودات فيعلمها علي ما علمها الله لانه يسير في فلك صفة العلم. وهذا وسع العارفين.

وأما(وسع الخلاقة)فهو تحقق القلب بأسماء الحق وصفاته حتي يري ذاته ذاته، وإنيته عين إنيته، وإسمه إسمه،وصفته صفته، فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في ملك المستخلف وهو وسع المحققين أو وسع الإستيفاء، ذلك لإستيفاء كمال ما علمه المخلوق[1] من الحق لاكمال ما هو الحق عليه - وهذا معني قوله جل شأنه في الحديث القدسي(وما وسعتني أرضي ولا سمائي).

وهكذا يحدد الصوفية مفهوماً خاصاً للقلب باعتباره جوهراً نورانياً فيتوسط بين الروح والنفس الناطقه - وهذا الجوهر النوراني هو كالمشكاة الواردة في قوله جل شأنه(**مثل نوره كمشكاه فيها مصباح، المصباح في زجاجة،**

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون، مادة قلب والرسالة الهادية ، ورقة ٥٠ ، ٥١، ٥٢.

الزجاجة كأنها كوكب دري، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية)[1] علي نحو ما جاء في مشكاة الأنوار (للغزالي)، ولكي يحقق القلب منتهي كماله ويصل إلي أوسع مدي من الاتساع فإنه ينشد بزوغ الحق(المستجن) فيه أو (الحق في القلب) لأنه لا يتصدي لطلب الحق من خارجه، بل هو يلجأ إلي استجلاء ما أودع فيه منذ الأزل، ويسعي لبروز ما كمن فيه واستجن، بخروج ما في قوته إلي الفعل، بتوحيد قواه المتكثره والمتنازعة، بحيث يعود إلي أصله الجامع – ليلحق كل فرع بأصله وتتحد الأصول بالأصل وتكمل الأجزاء بالكل– علي حد تعبير الصدر القونوي [2].

ويكون حال هذه القلوب المنورة بالنور الإلهي قوله جل شأنه (**وبرزوا لله الواحد القهار**)[3] ، وقوله جل شأنه (**وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون**)[4].

وقد حاول صوفية المسلمين توظيف النص القرآني ليخدم فكوتهم عن القلب الذي هو محل الكشف والإلهام، وأداة المعرفة والفهم، والمرآه التي تتجلي فيها معاني الغيب وتتنزل عليها الحكم، لقوله جل شأنه(**افلا يتدبرون القرآن أم علي قلوب اقفالها**)[5].

وهكذا يكون محل التعقل في القلب بدلاً من العقل مما جعل الشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي) يصف القلب وصفاً يجعل منه كائناً عاقلاً له كل مقومات الإنسان العاقل.

(١) سورة النور. الآية ٣٥.
(٢) رسالة التوجه الأعلي، الورقة ٦٣.
(٣) سورة إبراهيم، الآيه ٤٨.
(٤) سورة الزمر، الآيه ٤٧.
(٥) سورة النساء، الآيه ٨٢.

فللقلب عقل يعقل به، وعيون يبصر بها، وأوجه يتلقي به الفيوضات، وهو الرئيس في البدن، والملك المطاع.

يقول(ثبت أن القلب رئيس البدن، وهو المخاطب في الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذي قال فيه رسول الله ﷺ إن في البدن لمضغة إذا صلحت صلح الجسد وإذا فسدت فسد الجسد ألا وهي القلب)(١).

ولكي تكتمل صورة القلب يتحدث الشيخ الأكبر عن وجوه القلب فيراها متعددة، اختص كل وجه منها بمواجهة حضرة من الحضرات الإلهية وبها جميعاً يقبل علي الله الذي يتجلي علي صفحته أو مرآته القلبية التي تعكس علي قدر صفائها ما شاء الحق أن يظهره من الصور الحقية والخلقية - يقول ابن عربي (وقد جعل الله في مقابلة كل وجه من وجوه القلب حضرة من أمهات الحضرات الإلهية تقابله، فمتي جلي وجه من هذه الوجوه تجلت تلك الحضرة فيه) (٢).

وإمعاناً في إيضاح الصورة يتحدث (ابن عربي) عن كيفية نفاذ عين القلب عبر الحجب التي تحجبه عن رؤية منازل الغيب، فيري أنها كعين الوجه، أو هي تقوم بوظيفة كالعين البشرية إلا أنها تختص بمدركات العين العادية، وإنما تعبر إلي حيث المشاهد الغيبية وتعمل البصيرة العميقة التي تدرك إدراكاً خارقاً إما في داخل القلب الموسع أو عبر حجب الأكوان يقول ابن عربي(عين قلبك كعين وجهك... فلا يري - القلب - إلا بعد نفوذه السبع طباق... فإذا نفذ هذه الطباق وتصفح الأوراق حينئذ ينفذ إلي أول منزل من منازل الغيب)(٣).

---

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، مطبعه السعاده، مصر ١٣٦٥هـ، ص ١٠٠: ١٤٤.

(٢) ابن عربي، كتاب المشاهد، حيدر آباد الهند، ١٩٨٤م، ص ١٦:٥.

(٣) ويراجع أيضاً مشاهد الأسرار القدسية، مخطوطة دمشق مكتبة المالح، ق ٧٢،٧١ ، والمعجم الصوفي مادة قلب.

وهكذا نرى (ابن عربي) سابقاً على (وليم جيمز) "William James" الذي يتحدث عن البصيرة العميقة [1] أو الوعي الصوفي الحاد "Extreme State of Mystical Consciousness".

كذلك ترى (إيفلين أندرهل) "E.Underhill"[2] تؤكد على فكرة الروح الفاحصة التي ترى النور الأزلي، والتي كان القديس (أوغسطين) يرى بها النور الذي لا يتغير ولا يخبو، وعلى نفس المنحى سار (وولتر ستيس) "W. Stace"، (وولتر هيلتون) "W. Hilton" اللذان يتحدثان عن حالة من الرؤية القلبية السامية، تنطلق عبر العالم كي يحظى السالك بنوع من السكون الروحي بعيداً عن قيود الجسد التي تطارد الروح بالرغبات الغريزية، وهذا القلب قد إختص بإدراك سام وإحساس لا يضارع بالمطلق.

وهكذا تتحدد نوعية هذه الحاسة الفائقة، كما يتحدد مكانها في القلب الوسع ذلك القلب الذي ينشط ليصبح حاسة كونية، أو حاسة تجمع أطراف الكونين الظاهر والباطن، أو الكون المخلوق، والكون في علم العالم قبل أن يصدر له أمر (كن).

ومن خواص هذه الحاسة أيضا أنها تعلو على الزمان كما يصفها (ستيورت). "J.A.Stewart" بقوله (الحاسة المقدسة التي لا زمان فيها "Solmn Sense of timeless being".[3]

---

(1) James "W illiam",The Varieties of Religious Experience , Great Britain,1960, pp.366-413.

(2) Underhill "Evelyn".A.Study in The Nature and The Development of Mans Spiritual Consciousness, London,1949,p.45

(3)Ibid,p.p..50-55

ولا تتم هذه المجاوزة للزمان إلا في حالة الفناء "Annihilation" في الفكر الإسلامي أو بالوصول إلي "Atamn" عند مدرسة الزرفادا "Theravada" [١] البوذية أو حالة (النرفانا) التي تشير إلي التوحد في (براهمن) وهي تلك الحالة التي يصفها القديس (بولس) بأنها تسامي البشرية "Transhumanization" تلك اللحظة التي تتحول فيها الحواس العادية إلي حواس سامية كما سيتضح لنا فيما بعد.

٢- تمدد قوي العقل لتعمل كحاسة كونية :

تطلعنا كثيراً من الدراسات المعاصرة في التصوف النفسي علي أن عقلاً كونياً أو مطلقاً يبدأ في النمو لدي الصوفي العظيم يصل في النهاية إلي مرحلة يتمكن فيها العقل الإنساني من عبور القيود المفروضة عليه والتي تحول بينه وبين إمكانية تلاحمه مع اللامتناهي، وهذا العقل في نظر البروفسور(كيث ليهر)"Keith Laheer" هو القادر علي التصور، والرؤية البعيدة، والفهم العميق.

وهذا العقل المشار إليه هو المزود بجهاز للرؤي والأحلام تلك التي تحدث خارج نطاق الزمان، وهو القادر في هذه الحالة علي جمع أطراف الأزل والأبد.

ومن خواص الإدراك العقلي الفائق أنه برقي وخاطف لكنه شديد الوضوح، لأنه رؤية مفصلة، وفهم عميق لأحداث مستحيلة في ظروف الإدراك العادي. وقد وردت صورة هذا العقل في معظم الدراسات الروحية في الديانات الكبري، وفي

---

(1)Exploring Buddhism,p.42-45.

بعض النحل البوذية كالجانجين "Jungianism"، والبوزية الزينية "Zen"، واليوجا(١).

ويدرك هذا العقل إدراكاً بينياً مشتركاً إذ عندما تعمل القوة المصورة فيه فإن وظيفتها لا تكون مجرد حفظ صور المحسوسات وإنما تجمع بعضها إلي بعض، أو تفصل بعضها عن بعض فتكون بذلك صوراً خيالية ، ربما تكون غير موجودة في الخارج كما يحدث في أحلام النوم ، وخيالات اليقظة ، ويشير «ابن سينا » إلي هذه القوة بالقوة المتفكرة .

وقد لا حظنا أن «ابن سينا »(٢) يجعل من الحواس الباطنة المساعدة علي ظهور الحاسة المشتركة الجامعة لهذه الحواس جميعاً خمس قوي تصدر عن «الحس المشترك والمصورة أو الخيال ، والمتخيلة أو المتفكرة ، والوهم ثم الحافظة والذاكرة»(٣) .

ويري «ابن سينا » أن ملكات الحس الباطنة «قد تكون نشطة في الوقت الذي تكون فيه الحواس الظاهرة ساكنة وذلك لأن موضوع الحواس الباطنة مستمد من القوة الحافظة ، والقوة المصورة . خلافاً لرأي « أرسطو » مثلاً الذي يقول إن

---

(1) A Sense of The Cosmos,p.130

- نحله الجانجين هي نظام نفسي يفسح مجالاً للاتجاهات الدينية مثل اليوجا، والتصوف.

See Exploring Buddhism,p.30,35.

(٢)ابن سينا، الشفاء جـ١ ،ص٣٣٣. والارشادات جـ١ ،ص١٤٥.

(٣)محمد عثمان نجاتي، (الدكتور) ،الادراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق ، مصر، ١٩٨٠م، ص١٦٧.والخيال غير التخيل، لان المثال هو القوه التي تحفظ صور المحسوس، والمتخيله تؤلف بينها.

عمل الحواس الباطنة ناتج عن وصول الحركات الحسية الكامنة في أعضاء الحواس الظاهرة إلي عضو الحس الباطن [1].

وبالرغم من التحليل الذكي الذي قدمه «أرسطو» عن الحواس الباطنة وكيفية عملها إلا أن إبن سينا قد تجاوز تحليل أرسطو لهذه الحاسة ، ويظل المعني «السينوي» أكثر وضوحاً وعمقاً من الفهم الأرسطي ، لأن «أرسطو» لا يعتقد بوجود عضو داخلي تحفظ فيه انفعالات الحواس الظاهرة . بالإضافة إلي أن «ابن سينا» يقدم فهماً صوفيا لعمل الحاسة الباطنة عندما تبدأ في العمل فقط إذا توقفت الحواس الظاهرة أو سكنت.

ويرفع(ابن سينا)القوة المتخيلة إلي مستوي النبوة في حالة الرؤي، ذلك أن النفس تتصل بعالم الملكوت، وبأنفس الملائكة أو بالعقل الفعال، ويحدث ذلك أثناء النوم، وفي حال يقظة أيضاً، فما يحدث أثناء النوم فهو رؤيا ، وما يحدث أثناء اليقظة فهو وحي وإلهام. يقول (ابن سينا)وصنف (من الآيات والمعجزات) يتعلق بفضيلة التخيل، وذلك أن يؤتي المستعد لذلك ما يقوي به علي تخيل الأمور الماضية والحاضرة، والاطلاع علي مغيبات الأمور المستقبلة، فيلقي إليه كثير من الأمور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر عنها ، وكثير من الأمور التي تكون في زمان المستقبل فينذر بها وبالجملة يتحدث عن الغيب فيكون بشيراً ونذيراً) [2].

ويتفوق (ابن عربي) وتلميذه(صدر الدين القونوي) وتابعهم علي كل سابقيهم ومعاصريهم عندما يجعلون من العقل قادراً علي التمدد الانهائي ليكون

(١) الإدراك الحسي عند ابن سينا ،ص١٤١.

(٢) الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ص ٢١٦ نقلاً عن رسالة الفيض الإلهي.

قادراً علي الاتصال بالمطلق مما يعطي انطباعاً قوياً بأن نظرية الخيال عند هؤلاء أمر غير منفصل عن نظريتهم العامة في (وحدة الوجود).

فالخيال في نظر (ابن عربي)[1] هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة وهوخيال يقبل التشكل في صور الكائنات كلها علي اختلافها، ولا يحدث ذلك إلا لقدرة الخيال البشري علي أن يلحق(بالعماء) المقدم السابق علي الوجود، وحيث الكائنات في الغيب المطلق، وهذا النوع من الخيال عنده قد أشار إليه (بالخيال المطلق) ذلك أنه من حيث هذه الصفة جامع لحضرة الغيب والشهادة في حضرة الهوية المطلقة.

ثم أن المرحلة الثانية من الخيال فهي التي تتصل بالخيال المحقق أو العماء بعد أن يتشكل في أشكال الكائنات بفعل الأمر الإلهي(كن) وهذا الخيال المحقق هو الذي يري الكائنات بفعل النور الإلهي الكاشف للغيب كذلك يتحدث (ابن عربي) عن نوع ثالث من الخيال هو الخيال (المتصل) وهو القوة المتصورة المتخيلة فى الإنسان، بما لها من طاقة علي خلق الصور التي تبقي ببقاء التخيل، وهو نوع من الصور العقلية والميتافيزيقية والغيبية.

وأما النوع الرابع من الخيال فهو(الخيال المنفصل) وهو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس، ويدرك منفصلاً عن شخص الناظر، وهو المتمثل في أحلام اليقظة، أو خداع البصر، وهو يخضع للحالة النفسية لشخص المتخيل، وهذين النوعين الأخيرين يمثلان اتفاقاً في الرأي بين(ابن سينا) و(ابن عربي) إلا أن (ابن

---

(١) يراجع ابن عربي في الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، جـ٢،ص٣١١. والفتوحات المكية، تحقيق د.عثمان يحى. الهيئة العامة للكتاب، مصر،١٩٧٤م.

- A. Affifi,The Mystical Philosphy of Muhy Din Ibnul Arabi, Cambridge,1939, p.133

عربي)يخضع الخيال الفائق عند الإنسان لشروط محددة، منها صفاء القلب، وسلامة العقل وخلوه من وساوس النفس.

ويري المرحوم الدكتور (أبو العلا عفيفي) أن ملكة الخيال عند(ابن عربي) هي ملكة يمكنها أن تقوم بتجسيد أرواح الأشخاص الذين نريد استحضار أرواحهم حتي بعد وفاتهم، ويطلق العلم الحديث علي هذه الخاصية مصطلح "Spiritualism Modern"[1]. وقد حاول (ابن عربي) مراراً تجسيد روح شيخه (أبو يوسف الكومي). كذلك يحدثنا عن قدرته علي الالتقاء بروح أي شيخ من المشايخ أو أي نبي من الأنبياء. وقد فعل نفس الشئ (صدر الدين القونوي) الذي راح يجسد روح شيخه (ابن عربي) ثم يحاوره وكأنه علي قيد الحياة، ويقدم لنا المشاهد التي وصفها في كتابه(النفحات الإلهيه) بأنها مشاهد مثالية تم فيها اللقاء بينه وبين روح شيخه(ابن عربي).

وهذا ينبئ عن قدرة الإنسان علي تحويل الشكل الروحي أو الصورة العقلية إلي شكل مادي قادر علي أن يتواصل مع عقل الصوفي المتلقي لمشاهدات الروح المتجسدة.

---

(١) صدر الدين القونوي، النفحات الإلهية، نسخة خطية رقم٢٧٤. م تصوف طلعت دار الكتب المصرية ، ورقة ٥٨.

The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, p. 134.

ويحدثنا (ابن عربي) أيضاً عن لقائه بالخضر عليه السلام مرات عديدة، ويذكر أنه كشف له في منامه عن نور العرش، وأنه اصطحب محمد بن الحصار وهو علي صورة طائر جميل المنظر إلي بلاد المشرق - وهي صورة أسطورية تتداخل بشكل يخل بالتصور العلمي لفكرة الخيال الخلاق، راجع تنزل الأملاك من عالم الأفلاك لمحيى الدين ابن عربي، تحقيق أحمد زكي.وطه عبد الباقي، القاهرة ١٩٦١م،ص ١٨.

ولسنا نضع هذه التصورات في مجال الأسطورة أو الخيال المرضي، وإنما الظن أن تجسيد الأشكال أمر ممكن وفي متناول الأشخاص العاديين من البشر، فكثير ما نتوهم رؤية إنسان رحل عنا، كما أننا نسطيع خلق صور عقلية لها قوة الحضور المادي المؤثر علي نفس المتلقي وعقله.

ومن هذه الزاوية يجعل الصوفية من دراساتهم للخيال معبراً بين المحدود والمطلق، بل ومنطقة يلتقي فيها الزمان بالأزل، ويخضع عندها النظام الإنساني للنظام المتأله.

لذلك كانت الرؤي والأحلام من الأمور التي تشكل إحدي قنوات العبور إلي المطلق.

ويعطي (ابن عربي) مثالاً لعبور الخيال إلى المطلق من خلال ما يعرضه من «رؤى» كرؤية «يوسف» عليه السلام لإخوته فى صورة الكواكب . ولأبويه وخالته فى صورة الشمس والقمر ، وهى صورة غير مرادة له ، ولا لأحد من المرئيين ، فهى لم تكن نتيجة قصد وإرادة ومع ذلك نقلت إلى النبى «يعقوب» حال يوسف الذي صار إليه فيما بعد .

ويلاحظ أن «ابن عربى» هنا يضيف الرؤيا إلي النظرية العامة في الوجود الواحد، فيجعل منها اتصال بعالم المثال، أو عالم الخيال اتصال فرع بأصل. فعالم المثال عند هذه المدرسة أشبه بالنهر العظيم الذي تتفرع منه جداول صغيرة هي خيالات الاناس المقيدة كما يعتقد(القونوي)[1].

(١)(الفكوك) لصدر الدين القونوي، نسخة خطية، تصوف دار الكتب المصرية، مكتبة طلعت، ورقة ٦٧،٦١.راجع أيضا كتابنا دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي ، جامعة المنصورة ، ١٩٩٢م، ص ٦٤.

ويؤازر هذا العقل القلبي إلي جانب الخيال حاسة سمعية تتناسب ونوع الحاسة الكونية المطورة، فكما أن عين البصيرة تنطلق لتستقبل روي ومشاهدا من عالم غير متاح للعيون العادية، فإن الآذان تنفتح لتستقبل مؤثرات تحت سمعية وفوق سمعية .وتتحول الحاسة إلي نشاط آلي أتوماتيكي أو ما يعرف في الدراسات المعاصرة عند (جوميز) "Jomes" و(كتن) "Automatism Cut-ten"، بالآلية الروحية التي تصل إلي مستويات عليا من الإدراك(١).

ويحدد (ابن القيم) شروطاً لهذا النوع من السماع بقوله(سماع ينفي العلل عن الكشف، ويصل الأبد إلي الأزل، ويرد النهايات إلي الأول)(٢). وهو علي هذا النحو آله لا متناهية تضيف إلي الإطلاق الذي يلحق بالقلب المتخيل، أو القلب العاقل.

ويحدد (الهجويري) خواصاً لهذا السماع يشترط فيها موت الإحساس الطبيعي الذي يسمح بنشاط الحواس الروحية فيقول (لا يصح هذا السماع إلا من كانت له نفس ميتة وقلب حي).

ويصفه (أبو القاسم القشيري)بأنه سماع يفني فيه السامع بمسموعه، وهو لطف إلهي بأهل المعرفة، وهو سماع تنتفي فيه الوسائط بين السامع والمسموع فلا يسمع إلا بالحق.

يقول جل شأنه (**إن الله يسمع من يشاء**) (الآيه ٢٢، سورة فاطر).

---

(1) A Study in The Nature and The Development of Man's Spiritual Consciousness,p.60 - 61.

(٢)كشف المحجوب، تحقيق سعاد ماهر، جـ ٢،ص ٢٢٤.

ألم يسمع(ساريه) قائد جيوش المسلمين نداء (عمر)وهو يخطب في المسلمين: في البصرة بينما (ساريه)في الشام.

لقد سمع ساريه نداء (عمر) وتحصن بالجبل وأنقذ جيشه كما تذكر الرواية المشهورة. ومهما يكن حظ هذه الرواية أو غيرها من الصدق، فإن شيئاً فائقاً يعمل في الإنسان ويحرك فيه أعمق حواسه، ويثير أسمي خيالاته وأكثرها صدقاً.

وفي قصه العبد الصالح مع النبي(موسي) عليه السلام ربط واضح بين الرؤية والفهم والتعقل والسماع كما قدمناه باعتبار هذه القوي مما يقبل التمدد ليشكل في النهاية شكل (الحاسة الكونية).

قال تعالي: « **فوجد عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا، وعلمناه من لدنا علماً قال له موسي هل اتبعك علي ان تعلمني مما علمت رشداً، قال إنك لن تستطيع معي صبراً. وكيف تصبر علي ما لم تحط به خبراً. قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك امراً. قال فإن اتبعتني فلا تسلني عن شئ حتي احدث لك منه ذكراً. فانطلقا حتي إذا ركبا في السفينة خرقها قال اخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمراً. قال الم اقل لك إنك لن تستطيع معي صبراً. قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من امري عسراً. فانطلقا حتي إذا لقيا غلاماً فقتله قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً. قال الم اقل لك إنك لن تستطيع معي صبراً. قال لا تؤاخذني بما نسيت ولا ترهقني من امري عسراً. قال إن سالتك عن شئ بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذراً. فانطلقا حتي إذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها فابوا ان يضيفوهما فوجدا فيها جداراً يريد ان ينقض فاقامه قال إن شئت لأتخذت عليه اجراً. قال هذا فراق بيني وبينك سانبئك بتاويل ما لا تستطيع عليه صبراً....** إلي قوله جل شأنه

علي لسان العبد الصالح - **وما فعلته عن أمري ذلك تأويل مالم تستطيع عليه صبراً** (١).

وهذه القصة المقدسة مليئة بالأسرار الربانية والحكمة الإلهية، وهي توضح كيف أن عبداً صالحاً تم اصطفاؤه من ربه يحظي بما لم يحظ به من سيكون نبياً عظيماً مثل (موسي) عليه السلام. فالعبد أكثر علماً من النبي، ولديه أسرار عالية لا تتأتي لموسي، وعلمه علم قادم من أصل مباشر، أو هو فرع من أصل إلهي، ولذا فقد تصرف عن أمر إلهي لا عن هوي نفسي، وهي قصة تسوق أبلغ الأدلة علي نمو (الحاسة الفائقة) لدي الإنسان لكي تعبر كل الحواجز المادية، وتقطع المسافات وتجمع بين الآنات ليصدر علم المحدود عن علم اللامنتاهي.

والواقع أن هذه الحاسة تستخدم من الوسائل ما يدعمها ويقويها ويدفع بها إلي عبور مستويات من الإدراك إلي أن يصبح إدراكاً عميقاً ينفذ إلي أغوار الكون السحيقة ومن هذه الوسائل حالات التأمل، والاستنارة بنور يشرق علي النفس فجأة فيخرجها من ضيق الرسوم الزمانية إلي سعة فضاء السرمدية.

التأمل

يأتي(التأمل) أو (تأمل التسامى)-"Contemplation of Tra nscndenhce" في التصوف الإسلامى، وكذا في التصوف المسيحي، وفي البوذية طريقاً ملكياً ورئيسياً يفهم بواسطته الصوفي نفسه، وبه أيضا تفهم (النفس) العميقة أو الباطنة " Inner Self" (٢)

إن هدف البوذي مثلاً هو الوصول إلي حال الاستنارة الكاملة للإنسان

(١) سورة الكهف ، الآيات من ٦٤ إلى ٨٢ .

(2) Exploring Buddhism, p. 176

والعقل، إنها العملية التي ينساب فيها النور الذي يجتاح حواجز النفس ويزيلها ببطئ، وهي العملية الضرورية التي تتحرر بها النفس من النفس.

إن الطريق البوذي هو عملية تهدف إلي تحرير عقل الفرد، وتخطط للعمل الذي لا يتوقف عن التمدد العقلي والتطهر الذاتي، وفي التصوف الإسلامى يقتبس "R.Nichlson" من (النوري) طريقة التأمل المثلي والتي تعني حالة عالية من التركيز علي المطلق، وهو التأمل الذي يقود إلي قمة الفناء العالية في الله، والتي تجعل من الله موضوعاً للمشاهدة القلبية.

إن النور الذي يغمر القلب في حالة التأمل يزود الصوفي بقدرة فوق مستوي الطبيعة ويملأه بنوع من المعرفة العميقة.

ويساعد المتأمل إصراره علي (الذكر)الذي يدرب النفس علي الانتباه الروحي "SpiritualAttention"[1].

ويصف(دلكروا) "Delacroix" هذه الحالة من التسامي الرمزي المصاحبة للصمت الذي يولد مستويات من الرؤية التي تكون مظلمة بالنسبة للعقل والتي يصفها بالأوصاف الأتية :

١ - هذه الحالة تولد نوعاً من الاختلاف في الإنسان، وكذلك شعوراً بحرية النفس وسلامها ، ثم أنها مصاحبة لنوع من التوقف عن استقبال التعدد والكثرة أو انقسام الوعي العام.

٢- ويصبح موضوع التأمل نوعا من الظفر بناحية من نواحي المطلق أو الحياة

(1) A Study in The Nature and Development of Man's Spirtul-Consciousness, p. 328.

المطلقه في الله- أو الحقيقة الواحدة دائماً - ومن ثم فإنه في هذه الحالة من التأمل الذي يركز علي (الأنا) أو (الوعي) بالعالم يختفي ليفسح الطريق للعلاقة المباشرة مع الله كما تذكر (إيفلين أندرهل).

ويصف (رويسبروك)"Ruysbroeck"[1]- الذي نقل التصوف الأفلاطوني إلي العصور الوسطي - حالة من البصيرة السامية المقترنة بمعاينة الحقيقة في حالة من حالات التأمل والنشوة التي تنقل العقل إلي حالات فوق مستوي الفهم العادي. وفي هذه الحالة من تأمل التعالي تتأكد لدينا فكرة المقدس.

وتعتقد (أندرهل)أن رؤية الصوفي تحوي تصوراً وجودياً للحضور الإلهي والفهم السعيد لفكرة المطلق والمقترنة برؤية جديدة للعالم الظاهر لدرجة أنه يبدو مختلفاً تماماً عن ذي قبل، وهذه الرؤية تكون جوهر الواحد.

وهنا تصل إلي أهم المصطلحات التي تفسر التأمل الصوفي للتسامي والتي تصف العملية كلها علي النحو التالي:

١- يعد التركيز وسيلة خلق أداة التأمل بمعني"Contemplation"

٢- ويكون التفكير التأملي"Meditation" هو الوسيلة المناسبة لاستنفار أداة التأمل أو الآلة القادرة علي التأمل.

٣- ويأتي التأمل كنتيجة مباشرة لهذين النوعين من التركيز والتدبر أو التفكير التأملي إلا أنه يتعداهما كليهما ويتفوق عليهما.

---

(1) Exploring Buddhism, 176 .

ونحن نلاحظ أن هناك اختلافاً بين التأمل في التصوف المسيحي طبقاً للنمط الديونسيوسي"Dionysius"والتصوف الإسلامي لا من حيث الطريقة المستخدمة أو الوسائل ولكن من حيث استخدام المصطلحات السلبية من أمثال الظلام المقدس"Divine Darkness"، أو الزواج الروحي"Spirtual Marriage"، أو هيكل الاتحاد أو صلاة الاتحاد"Orison of Union".

وأما المصطلحات الإسلامية فتنصب في جلها علي التحول الأخلاقي، والتسامي الروحي، وانفصال العقل عن موضوعات العالم، وكذلك الانفصال عن الحس المباشر، وعن الفعل البشري والتركيز علي الألوهية، والفناء في الله والبقاء به جل شأنه ثم الوصول إلي الاستنارة الكاملة، ويتم هذا كله في اللحظة التي يصفها (النفري) بأنها موت للحواس والغرائز المقترن بمولد مخلوق جديد يشعر شعوراً فياضا بأن الله فيه. وأن رؤية الآثار الإلهية سائدة ومسيطرة عليه أكثر مما تسيطر عليه المعرفه بالله جل شأنه[١].

ونظراً لأن هذا النوع من التأمل مقترن بالتفكير العميق أو ما أطلقنا عليه اصطلاحاً (التفكير التأملي) أو (التدبر)، فإن العقل يلعب دوراً هاماً فيه. لذلك عني الصوفية بمعاني العقل المتدبر. وقدمه لنا (الحكيم الترمذي) بعدة معاني تبدأ بالمعني الإنساني الذي للعقل من ميدان القوي البدنية، ثم العقل الذي يعمل في ميدان الحكمة الغيبيه ثم العقل الروحي والإرادى ، ثم العقل القلبي ذو البصيرة ، ثم نراه يحشد للعقل من المعاني والأسماء والأعوان ما يجعله قادراً علي عبور

---

(١) راجع محمد عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، طبع كمبرج١٩٥٣م، ترجمة يوحنا آربري، المخاطبة الثانية ص١٤٧، يقول النفري(يا عبد أخلصتك لنفسي أنا ربك الذي سواك واصطفاك لمحادثته، وأشهدك مقام كل شئ منه).

حدود التناهي المفروضة علي الملكات الفيزيقية فيذكر (أن للعقل خمسين من الأعوان هي علي النحو التالي:

الفهم، البصر، والأخلاق، واليقين، والمعرفه، والخشية، والصفة، والرفق، والحلم، والإلهام ، والتواضع، والسخاوة، والصواب، والنصيحة ، والحسية، والنية،والشفقة، والمداراة، والورع، والشكر ،والرضا، والصبر ، والخوف، والتقوي، والجهد، والاستقامة، والفراسة، والألفة، والإثارية، والشوق، والحفظ، والصدق، والهدي، والذهن والفارغة، والأمن، والتوكل، والثقة والقناعة ، والتفويض ، والعافية ، والراحة ، والخشوع والتفكر ، والعبرة، والاستخارة، والمنزلة ، والعزلة ، والتهيؤ)[1].

ويهمنا من هذه المعاني تلك التي تتعامل مع الحكمة الغيبية والإدراك العميق أو الفائق، والبصيرة، والفراسة، والكشف، وهي الملكات المؤيدة بنور العقل الذي وصف التأييد الذي يمكنه من خطاب الله.

وهكذا تتكون تلك الحاسة الكامنة في الإنسان، والتي تكون خاملة عند عامة الناس ثم تنموا لدي الصوفي العظيم هذا النمو الهائل، الذي يشكل كونا مقروءا في باطن الصوفي قراءة واضحة يمكنها حل جميع الرموز الغامضة والمستعصية علي الحل.

---

(١) كتاب الفروق للترمذي، مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندريه، رقم٣٥٨٦خ (١٢٨/١)،ص ٦٣٧، ٦٣٨ نقلا عن الدكتور عامر النجار في كتاب التصوف النفسي دار المعارف القاهره، ١٩٨٤م،ص ١١٣- ١١٥.

النتائـــج:

يعطي هذا البحث نتائج هامة جداً، تعد إضافة جديده في مجال الدراسات الصوفية والسيكوميتافيزيقية، الأمر الذي يجعل من التصوف علماً من علوم الباطن يقع عند أعلي مستوي من مستويات الوعي الروحي، ويفتح المجال لدراسات تظل مستغلقه لو لم يتخذ البحث العلمي من التصوف النفسي موضوعا له – ونلخص هذه النتائج علي النحوالتالي:

١-تنشأ لدي الصوفي حاسة واسعة المدي يطلق عليها الباحثون اصطلاحاً (الحاسة الكونية) وهي ترتبط بتطور الوعي الروحي لدي الإنسان، وفي التصوف الديني نجدها أكثر وضوحاً وشدة.

٢- لا شك أن التدريب الروحي، ومجاهدة النفس ، وكبح جماح الغرائز هو من الوسائل التي يستعين بها الصوفي كي يفتح مجالاً لنشأه هذه الحاسة الكونية وتمددها.

٣- هذه الحاسة الكونية هي خليط من القوي التي تنفذ إلي أعماق الكون وتوحد بين باطن الصوفي والمسمي(بالكون المصغر)، والكون الخارجي الذي يظن أنه أوسع وأشمل، وهذه القوي هي القلب العظيم المستنير بالنور الإلهي والذي يشكل وسعاً للعلم، ووسعاً للمعرفة، ووسعاً للمكاشفة ، ويساعد هذا القلب سمع مفتوح يصل الأزل بالأبد ويرد النهايات إلي الأول وهو حاسة جامعة لكل أشكال الصور المقدسة، وعقل يعمل بالنور الإلهي

الكاشف للغيب، والذي يوظف كل أنواع الخيال الذي يعمل علي إنشاء لحظة لا زمانية يلتقي فيها النظام الإلهي بالنظام الطبيعى

٤ - ويكشف هذا البحث أن لحظة الإدراك الفائق هى تلك اللحظة التى يدخل فيها الإنسان إلى محيط الوجود ليحقق السعاده من خلال حالة من التسامي Transhumanization. وهي الحالة التي يدركها من خلال الحاسة الكونية التي تمتلك عقلاً قادراً علي الاتصال بالمنطق.

٥- هذه الحاسة الكونية تظهر في التصوف الإسلامي بمسميات عديدة : كالبصيرة، واللطيفة الربانية ، والسر ، والوسع الإلهي، والمشكاة ومقرها جميعاً القلب .

٦- تعمل هذه الحاسة علي تجسيد الخيالات أو المشاهد الغيبية التي ترد علي قلب الصوفي، وهو ما يعرف في علم النفس المعاصر(بالروحانية المعاصرة "Modern Spiritualism" أو علم تجسيد الخيال.

٧- عندما تنشط هذه الحاسة الكونية وتبدأ في العمل فإنها تعمل بشكل مستمر وتلقائي علي حد تعبير(كتن) "Cutten".

٨- إن عمل هذه الحاسة علي هذا النحو التلقائي مصاحب لحالة من التأمل العميق، والانتباه الروحي، الذي يصل إلي أطراف الكون.

٩- وفي حاله الوعي العميق ينتقل العالم من الخارج إلي داخل الصوفي بحيث يصبح الكون الصوفي كوناً داخلياً يخلقه العارف في نفسه، وفيه يتلقى كل

المعارف والعلوم الوهبية، ويحل كل المشكلات القائمة في العالم المكاني الزماني، وهو بذلك يضيف نفسه إلي الكون أو يضيف الكون إليه.

١٠- ونظن أن المعرفة التي تتلقاها الذات العارفة عن طريق الحاسة الفائقة خاضعة لقدرة الصوفي علي التخيل والتصور واستقبال صورة الغيب في القلب، وكذلك تصور الله في القلب علي قدر اتساعه وصفائه، وقد تكون هذه الحاسة من أعمال الوهم أو الهمة وتأتي وكأنها واضحة مفصلة بشكل مذهل.

١١ - أضفنا بهذا البحث جانبا خفيا في التصوف الإسلامي والتصوف بصفة عامة وعرضنا التصوف في جانبه الإدراكي لمنهج من المناهج النفسية والروحية العميقة. وقد منا لأول مرة هذه الحاسة الكونية التي تنشأ من تضافر القوي والملكات الباطنيه التي تدعم عمل البصيرة القلبية.



الفصل الثالث

التوجه

السفر إلى الله

التوجه (السفر إلى الله)

تقديم:

التوجه إلي الله أو السفر إليه هو طريق يقطعه الصوفي بقصد الوصول إلي غايته في الانفتاح علي الأزلية والأبدية، والانفصال عن الزمانية والمكانية.

وهي رحلة تبدأ بمفارقة الجسد معنوياً، وإخماد الشهوات والرغبات بقصد الوصول إلي الباطن الذي أهل أصلاً ليكون محلاً لتلقي التجليات الإلهية.

ولقد أدرك الصوفية أن الطريق إلي السرمدية والأزلية ممكن وجائز، بل هو كامن في الإنسان غير مفارق، لذلك فبدلاً من البحث عن الكمال في الخارج اتجه متفلسفة الصوفية من أمثال (ابن عربي)، و(صدر الدين القونوي)، و(الجيلي)، و(فريد الدين العطار)، إلي البحث عن الكمال والإطلاق واللانهائية في باطن الإنسان المتوجه إلي معبوده إذ أن هذا الكمال فيما يعتقدون كامن في الواقع البنائي الروحي للشخصية الصوفية، إلا أن المشكلة التي تواجه أي عابد راغب في الاتصال بمستويات سامية من الإدراك والمعرفة هي تصادم الواقع الحسى للإنسان والمستويات الروحية اللاشعورية التي يراد الكشف عنها أو الوصول إليها، وبنوع من التأمل الباطني أدرك هؤلاء القوم أن هناك ملكات خاصة يمتلكها الإنسان تمكنه في النهاية من الاتصال بعالم القدس والانفتاح علي اللانهائية، وسيد هذه الملكات هو القلب الصوفي الذي يتم الوصول إليه بعد إزالة كل ما علق به من أوصاف فيزيقية .فإذا نجح الصوفي في الوصول إلي مستوي كماله القلبي انفتحت أمام عيني قلبه قنوات الاتصال مع الحق. وبرز الحق

---

(١) موضوع هذا الفصل بحث منشور في مجلة كلية الآداب جامعة المنصورة - العدد السابع من الدورية العلميه ، ١٩٨٧.

المستجن في باطنه، فصار كلامه كلامه ومشاهداته منه، وخياله في سعته وإطلاقه [1].

إن حواساً فائقة أو عميقة تنشأ مع مستويات من العاطفة الدينية التي تتوفر لدي نوع خاص من البشر هم هؤلاء القوم من الصوفية الذين اتخذوا طريقهم إلي الله كي تصير قلوبهم قوابل لتجلي الحق الذي لهم من بواطنهم .

لذلك ستنصب معالجتنا للموضوع هنا على إبراز المعانى الروحية للملكات الصوفية وكيفية معالجة الصوفى ورياضته حتى يصير وسعاً للحق .

كذلك سنعرض لكيفية تربية الصوفي لنفسه وترويضها وسوقها علي غير هواها، وكذلك إفراغ القلب مما فيه من غير الحق، ذلك الذي يحول بينه وبين توحيد قواه أو يساعد علي انهيار إرادته وتشتيت عزيمته.

ولهذا يعتبر التوجه للسفر عند الصوفيه معركة باطنية ضارية بين قوي الظاهر وقوي الباطن في الإنسان، ذلك أن قوي الظاهر تقف عند حدود المكان والزمان والتكوين الفيزيقي بينما تنطلق قوي الباطن لتعبر حدود المكان والزمان، ولتقهر النواحي البيولوجية الفيزيقية بسيادة الروح واتصالها بعالم القدس كما قدمنا.

والصوفية إلي جانب مجاهدة النفس يستخدمون الذكر كوسيلة لإفراغ القلب مما فيه من شواغل كي يكون معداً لتجلي الحق عليه لأنه يخلق الباطن خلقاً متجدداً، ويقيم أحكام المناسبة الجامعة بين الحق في القلب والحق المطلق ، وهم يميلون إلي أن يكون الذكر ذكراً باطناً تتحرك له كل الجوارح الباطنة ، وتستغرق

(١) أنظر الفصل السابق فى كيفية نشأة الحاسة الكونية وكيف يكون القلب محلاًلها .

فيه وتركز علي المذكور، وبهذا تنسحب لا شعورياً من العالم الخارجي وتنفتح علي العالم الباطن اللانهائي .

ولكل هذا سوف نشهد تركيز الصوفية من المتفلسفين على الوصول بالجوارح إلى مستواها المطلق بإقامة صلة ومناسبة بينها وبين أصلها ، وكذلك سنراهم يبحثون عن العالم الحقيقى فى بواطنهم بعيداً عن العالم الظاهر الحدود والمتوهم.

١-السفر -معناة

السفر سفران ، سفر بالبدن، وسفر بالقلب، فأما سفر البدن فانتقاله من مكان إلي آخر، وأما سفر القلب فهو ارتقاء القلب بالتدرج في الصفات المحمودة، وسفر البدن يكون في الأرض، وأما سفر القلب فيكون إلى السماء. يقول أبو القاسم القشيري (إعلم أن السفر علي قسمين سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلي بقعة، وسفر بالقلب ، وهو الارتقاء من صفه إلي صفة) [١].

والسفر كما يعرفه الجرجاني(هو عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه إلي الحق بالذكر) [٢]. ويربط (ابن عربي) [٣] بين السفر والتوجه، الذي يعني توجه القلب إلي الحق جل شأنه بالذكر، والصلاة، فالمصلي متوجه إلي المعبود ، لأن كل عابد متوجه إلي معبوده.

---

(١)القشيري: الرسالة القشيرية، طبعة البابي الحلبي، القاهرة ، ١٩٥٩م،ص ١٤٣ والسفر لغة أصل يدل علي الانكشاف والجلاء، سمي كذلك لأن الناس ينكشفون عن أماكنهم، راجع معجم مقاييس اللغة مادة سفر.

(٢)التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة سفر.

(٣) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيه، تحقيق د.عثمان يحي ، القاهرة ١٩٧٤، السفر الثالث، ص ٢١٤.

و(القونوي)(١) متفق مع أستاذه (ابن عربي) وهو يضيف أن المسافر المتوجه إلي الله، السائر إليه، يقصد غاية محددة وهي المتمثلة في خلاصة مما يحول بينه وبين الوصول إلي حقيقته، التي هي أصله باعتباره فرعاً متفرعاً عن حقيقته الكاملة في العلم الإلهي ، أو هو محاولة من جانب السالك المسافر إلي الله كي يتخلص مما علق به من الأمور الدنيوية، التي تحول بين العبد والوصول إلي تمام كماله، والذي لا يتحقق إلا بالوصول إلي المرتبة الجامعة، أو المرتبة التي يتطابق فيها قلب السالك مع حقيقته، أي أصله في مرتبة العلم.

يقول القونوي (السفر علي ضربين، سفر في العالم الصغير، عالم الكون والفساد، وسفر في العالم الكبير وغاية المسافر فيه الوصول إلي المنزل الأغر، حيث يحظي بالتجلي الذاتي الحقيقي، أو التوجه الإيجادي الذي به تظهر شيئيته) (٢).

والسفر باعتباره توجهاً يعد تقلباً في العالم الأعلي، والعالم الأسفل، كما يفهم(ابن عربي) (٣) من التوجه، وهو الأمر الذي يعني انتقال المسافر وتقلبه في

---

(١) صدر الدين القونوي، إعجاز البيان، طبعة حيدر آباد، ١٣١٠هـ، ص ٢٣١.

(٢) القونوي ، النفحات الإلهية، مخطوطة رقم ٢٧٤ تصوف، مكتبة طلعت، ورقة ٧. راجع ايضاً- الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ١٩٣.

(٣) الفتوحات المكية ، السفر الثالث، ص ص ٥١ ، ٩٣- يقول ابن عربي: (وأما التوجه - بالمعني الميتافيزيقي- فيشير إلي كل تقلب في العالم الأعلي والأسفل، وهو التوجه بتجلي خاص، وهناك التوجه للإيجاد، وهو ظهور الحق بالتجلي في صورة كل ما سواه فلولا تجليه لكل شئ ما ظهرت شيئية ذلك الشئ).
واما مصطلح الشيئيه فيطلق علي عده نواحي، فهو اما شيئيه الثبوت او شيئيه الوجود.
فاما شيئيه الثبوت فهي عباره عن صوره معلوميه كل شئ في علم الحق ازلا وابدا. (واما شيئيه الوجود: فكون الشيئ موجودا)بعينه عند نفسه، وعند غيره. راجع النفحات الإلهيه للقونوي، ورقه٧.

مراتب التوجه بالرياضيات الروحيه، والعبادات في العالم الأسفل ثم تقلبه وترقيه في المراتب الروحيه في العالم الاعلي. والمسافرون قوم (استوفوا آداب الحضور من المجاهدات، ثم أرادوا أن يضيفوا إليها شيئاً، فأضافوا أحكام السفر إلي ذلك رياضة لنفوسهم،حتي أخرجوها عن المعلومات وحملوها علي مفارقة المعارف كي لا يعيشوا مع الله عز وجل بلا علاقة ولا واسطة)[1] وسفر المؤمن الخروج من أوصافه المذمومة والدخول إلي الصفات المحمودة، كما أن السفر لا يصلح إلا بطرح العلائق والخروج عن كل صفة، - وحيثما نزل المسافر يكون قلبه معه - فارغاً وخالياً عن الأشياء)[2].

وهكذا نري المسافر إلي الله مهتماً بإسقاط التعلقات الكونية والصفات البشرية، وكذا والخروج عن ذاته باعتبارها تمثل بالنسبة له وجوداً(إضافياً، أو وجوداً زائداً) علي حقيقته[3] المتعينة في العلم الإلهي الأزلي.

وعلي هذا المسافر في معركه دائمه غايتها النهائيه الخلاص مما يعوقه عن السير في الطريق إلي الله، أو الوصول إلي مرحلة يتمكن فيها من الظفر بالتجلي الإلهي علي صفحة القلب الحقيقي لا القلب الفيزيقي[4].

---

(١) الرساله القشيرية ، ص ١٤٤.

(٢) عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي أهل الحق، طبع الحلبي، ١٩٥٦م، جـ ٢،ص ١٧٨.

(٣) حقيقة الإنسان عينه المتعينة في العلم الإلهي، حقيقة الحقائق هي الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق، وتسمي حضرة الجمع الوجود.

راجع في هذا- القاشاني: اصطلاحات الصوفية، مادة حقيقية، كذلك يراجع صدر الدين القونوي، رسالة التوجه الأعلي ، نسخة خطية مكتبة طلعت رقم ١٣١٨، التصوف، ورقة ٥٢.

(٤) القلب الحقيقي أو حقيقة القلب هي الجامعة بين الأوصاف والشئون الربانية وبين الخصائص والأحوال الكونية، راجع رسالة التوجه، ورقة ٥٢ .

ذلك أن القلب في نظر الصوفية أشرف ما في الإنسان، ولذا كان أداة التوجه الوحيدة إلي الله - لأنه محل نظر الحق، ومنصة تجليه، ومهبط أمره ومنزل تدليه[1] كما يذكر القونوي.

ولما كان الأمر عند الصوفية المعتدلين والصوفية المتفلسفين علي هذا النحو كان حرياً أن نتعرض لمعني القلب وكيفية إعداده للتوجه إلي الحق والسفر إليه.

٢- القلب هو المعني بالتوجه والسفر إلي الله.

أصبح واضحاً أن القلب هو وسيلة المسافر المتوجه إلي الله كي يعبر منازل الغيب، ويخترق حجب الأكوان، ويرتقي الدرجات العلي الموصلة إلي حقيقة الحقائق [2] التي هي للحق من جانب وللخلق من جانب.

ولا يعبر المسافر منزلاً أو يرقي درجة إذا بقي قلبه قلباً فيزيقياً ككل قلوب البشر العاديين، فلا بد له إذن أن يعمل علي مغادرة تكوينه الفيزيقي إلي حقيقته الروحية.

---

(١) رسالة التوجه، ورقة ٥٢.

(٢) من معانى حقيقة الحقائق أيضاً، أنها حقيقة معقولة تجمع في ذاتها جميع ماهيات الحق والخلق المعقولة، فهي مجموع ماهيات الحضرتين الإلهية والكونية، وهي بذلك اصل العلم.

ويقول ابن عربي عن حقيقة الحقائق أنها ما لا يتصف بالوجود ولا بالعدم.. ولا بالحدوث ولا بالقدم..ولا يتصف بالكل ولابالبعض ولا يقبل الزيادة ولا النقص.. ويجمع بين الحق والخلق وبين الحادث والقديم.. وهي التعيين الأول وأول مراتب الذات الأقدس، راجع المعجم الصوفي مادة حقيقة الحقائق،

راجع أيضاً القونوي، الطائف الاعلام، صورة مخطوطة تركيا رقم٢١٥٥/٢٣-١ق ف، ٧٠، ٨٢.

فالمسافر المتوجه له وسيله نورانيه تختلف عن وسيلة القاعد، كما تختلف وسيلة الواصل عن وسيلة المردود، ووسيلة المكاشف عن وسيلة المحجوب.

ويعمل الصوفي المسافر دائماً إلي الوصول بالقلب إلي المستوي الذي يمكنه من الوصول إلي المرتبة التي تتيح له تحقيق كماله، وهو يدرك أن القلب المعني بالكمال هو لطيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الأعراض بالأجسام، والأوصاف بالموصوفات وهي حقيقة الإنسان... وأما القلب كما يفهمه فلاسفة الصوفية من أمثال (ابن عربي) ، و(القونوي) فهو ما يذكره (عبد الرحمن الجامي) - الذي يقول إن القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية والقوي المزاجية وبين الحقائق الروحانية والخصائص النفسانية[١].

وهو عند هؤلاء أيضا: النور الأزلي والسر العالي المنزل في عين الأكوان لينظر الله تعالي به إلي الإنسان، وعبروا عنه بروح الله المنفوخ في آدم لقوله تعالي :(ونفخت فيه من روحي)، ويسمى هذا النور (بالقلب لأمور منها أنه سريع التقلب)[٢].

فهو إذن وسيلة نظر الإنسان إلي الحق ووسيلة نظر الحق إلي الإنسان، وهو لا يثبت علي حال فالتقلب طبع أصيل فيه، فهو ينتقل من حالة إلي حالة، ومن تأثير حكم اسم من الأسماء الحاكمة[٣] إلي تأثير اسم آخر، فتارة يكون حقاً

(١) رسالة التوجه الأعلي، ورقة ٥٢.

(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة (قلب).

(٣) الأسماء الحاكمة : هي الأسماء الذاتية التي يتوقف وجودها علي وجود الغير وإن توقف علي اعتباره وتعقله (كالعليم)، و(القدير)، وتسمي الأسماء الأزلية ومفاتيح الغيب وأئمة الأسماء - راجع اصطلاحات الصوفية للقاشاني، مادة الأسماء الذاتية .
والاسماء الحاكمة هي أمهات الأسماء الجامعة علي مجموع ما يظهر في العالم، ==

وتاره يصير خلقاً وهو سريع التردد بين الحالين. ولقد سبق لنا أن توسعنا في مفهوم القلب عند حديثنا عن الحاسة الكونية فمن شاء فليرجع إليه.

وفي اعتقادنا أن الكشف عن القوي الكامنة في القلب والتي تقود الصوفي إلي عالم ما فوق الحس، أو العالم الروحي السامي، رهن بالعمل الجاد الذي يهدف في النهاية إلي كبح جماح النفس، وإفساح المجال للقوي الروحية الفائقة كي يتمكن من اختراق الحجب التي تحول بين عين البصيرة والمشاهد الإلهية المقدسة .

لذلك حق القول أن الصوفي المتوجه إلي الله قد استعد للسفر إليه بالوصول بالقلب إلي منتهي حقيقته التي هي أصله الرباني، باعتباره وسعاً تجلي الحق عليه.

وهذا الوصول بالقلب إلي هذه المرتبة السامية أمر ممكن بممارسة المجاهدة، والذكر والدعاء، وغيرها من وسائل إفراغ القلب مما فيه كي يكون قابلاً لتلقي صورة الحق، أو معداً لبروز الحق المستجن فيه، وسوف نتبين الكيفية التي يعد بها القلب للتوجه والسفر فيما يلي.

٣- اعداد القلب للسفر بالمجاهده:

لا يسافر ومعه شئ من نفسه، كما لا يشرق نور الحق علي القلب إلا إذا تخلص من آثار الظلمة في قلبه. ولأن النفس عند الصوفية وخصوصاً المتفلسفة

== وعلي الأصول الجامعة كافة أو ا لتجليات كافة - وهذه الأسماء هي المعروفة بالاسماء الحسني أو الحضرات الأسمائية ، فحضرة الرحمن هي مجموعة المجالي التي يظهر فيها أثر للرحمه الإلهية.مثلا: راجع المعجم الصوفي، مادة أمهات الأسماء الإلهية.

منهم- وجود إضافي وهمي يشكل حجاباً كثيفاً يحجب عين البصيرة، فهي إذن أصل الظلمة في المراتب السفلية والمراتب العلوية[1] ، لذلك فإن واجب المسافر أن ينزع عن حقيقته هذا الوجود المتوهم المتعلق بها، فإذا تم له ذلك قام الحق مقامه فيما يقوم، وتجلي له الأسماء والصفات والأفعال، أي في مرتبة الواحدية .

لكي يحقق الصوفية هذه الدرجة من النقاء فإن (القونوي)، وشيخه (ابن عربي) وغيرهم يرون رياضة النفس في إجبارها علي التخلي عن الصفات التي جعلت منها خلقاً، والعودة بها إلي حقيقتها في العين الثابتة في العلم الإلهي. ويعدد(القونوي) الصفات التي تحول بين النفس وغاية سفرها فيراها في ظلمة القلب ، والاغترار بالأعمال ، والابتلاء بآفة الشهوة، ونقمه المال والجاه، وأسر مشتهيات النفس والرياء، وهو تأويله القول الحق جل وعلا «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلي الظلمات» [2]

ويتأول (القونوي) الحديث النبوي القائل (من كان لله كان الله له) فيقول

---

(1) A Study in The Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, p,51.

والمراتب كما يذكر القاشاني هي مرتبة الذات الأحدية ومرتبة الحضرة الإلهية.. ومرتبة الأرواح المجردة. ومرتبة النفوس العالمة - وهي عالم المثال وعالم الملكوت، ومرتبة عالم الملك وعالم الشهادة ومرتبة الكون الجامع وهو الإنسان الكامل .. والمجالي هي المظاهر التي تظهر فيها هذه المراتب وهي مرتبة طبقاً لتنزيلاتها من الذات الأحدية ... راجع اصطلاحات الصوفية ، مادة المراتب الكلية .

(١) صدر الدين القونوي، شرح الحديث الأربعين النبوي، القاهره ، ١٣٣٤هـ، ص ٢٣ والآيه من سوره البقره، آيه ٢٣.

إذا فني العبد عن أنانيته وآنيته وإضافة الوجود إلي نفسه يتجلي الحق له بالذات المطلقة [١]

وهذه إشارة إلي أن الصوفي يدخل حالة من حالات الفناء عن العالم والذات والأغيار فلا يثبت لشئ وجوداً أصلاً بل هو في هذه الحال يعبر كل الحواجز والقيود سواء كانت مادية أو معنوية، مكانية أو زمانية، في محاولة للظفر بالحقيقة، والوصول بالنفس إلي هذه المرحلة هو وصول إلي أعمق أعماقها، وهو العمق الذي تطلق عليه (إيفلين أندرهل) "Evelyn Underhill"[٢] حالة عدم الانتماء للزمان وإنما الانتماء للأبدية Eternity وهي الحالة التي يتم فيها الاتصال بين الإنسان والمقدس، ويطلق عليها العديد من الأسماء في الديانات والفلسفات المختلفة فهي تسمي أحياناً Synteresis (أو الحافظ لوجوده)، كما يذكر دكتور(إنج) "Enge" في كتابه (التصوف المسيحي)، أو هي في الألمانية وعند المتصوفة الألمان "Funklein"، أو (وميض الروح) وأحياناً يطلق علي هذه الحالة مصطلح "Apex" أو النقطة التي تلامس فيها السماء) [٣] وهي في كل الأحوال لحظة إتصال وانفتاح علي الامتناهي. ولقد أشرنا إلي المعاني عند حديثنا عن الحاسة الكونية.

ولقدأشار (فريد الدين العطار)إلي المتاعب التي تواجهها النفس في السفر وكيف يمكنها أن تصل الحضرة الإلهية فهو يذكر في منطق الطير علي لسان أحد الطيور في المقالة السابعة والثلاثين سؤالاً وجهه طائر مسافر إلي

---

(١) شرح الحديث الأربعين، ص ٢٣.

(2) A Study in The Nature of Man's Spirtual Consciouness,p. 54.

(3) A Stud in The Nature of Man's Spirtual Consciouness, p.54.
See too Dr.Ing,;Christian Mysticism;Appendix,C. pp.359:360

الهدهد الحكيم قائلاً يا من سلكت الطريق إلي الحضرة أي بضاعة تكون في ذلك المكان رائجة فإن تخبرنا فإننا سنحمل ما هو أكثر رواجاً هناك ما دمنا قد تعلقنا بهذا الشوق؟ وهنا يوضح المسافر ما يجب ان يتحلي به السالك في طريق الملوك فيقول انه سيحمل ما هو أكثر رواجاً هناك.. فيجب أن تكون التحفة النفسية تلك التي تقدم للملوك، ومن يتقدم بلا هدية فهو بلا ريب غاية في البخل، وأما جواب الهدهد فيدل علي أن الوصول لا يكون إلا بحرقة الروح، وآلام القلب، وليس لشخص أن يعطي غير هذا، فإن تصعد زفرة واحدة من الألم توصل رائحة الكبد أمام الحضرة- علي حد تعبير العطار - ولب روح المسافر، وهو المكان الخاص، أما النفس العاتية فما هي إلا قشور الروح، وإن تخرج زفرة واحدة من المكان الخاص فسرعان ما يصيب الفناء الرجل في التو والحال(١).

وهكذا يوضح الهدهد كما (يفهم العطار) أن الوصول معاناة ومكابدة، وهو أيضاً وميض بارق يحدث بمجرد الخروج عن النفس، ثم أن الوصول اتصال بالسرمدية واللانهائية.

وفي المقالة الثامنة والثلاثين يتوسع العطار في بيان ما يعترض المسافر من عقبات وما يعوق النفس عن الوصول فيري ضرورة أن يتقدم المسافر متخلياً عن المال، والملك، بل ومتخلياً عن الكل، مطهراً القلب من رعونات النفس، بل إن عملية الوصول رهن باحتراق النفس بالشوق إلي الله، شوقاً تتلاشي في لهيبه النفس، وتحترق كما تحترق الفراشة بنار الشمعة، فإذا حدث هذا تيسر للسالك أن يحظي بجرعة من شراب السر المقدس الذي يعطيه القوة علي مواجهة كل

---

(١) راجع : فريد الدين العطار ، منطق الطير ، ترجمة د. بديع محمد جمعة ، د. عبد النعيم محمد حسنين ، طبع دار الرائد العربى ١٩٧٥م ، المقالة السابعة والثلاثون ، ص ٢٤٥ .

الأخطار، وينسيه العالم كله، وينتهي الأمر بالسالك إلي أن لا يري فرقاً بين كفر وإيمان حيث لا يتبقي هناك كفر ولا إيمان لأن الكل واحد وهي نظرية في وحدة الأديان - يقول العطار (عندما تتقدم إلي وادي الطلب سيعترض طريقك في كل زمان مائة تعب فهناك مائة بلاء في كل لحظة .. وهناك يلزمك الجهد والإجتهاد... وهناك يلزمك طرح المال جانباً،كما يجب عليك هناك أن تدع الملك جانباً... عليك أن تتقدم مخضباً بالدماء، بل عليك أن تتقدم متخلياً عن الكل، وإن لم يبق لك علم بشئ فواجبك أن يتطهر قلبك من كل شئ، فإن يتطهر قلبك من الصفات فسرعان ما يستمد من الحضرة نور الذات، وما أن يتضح هذا النور في القلب حتي يصبح الطلب مرة واحدة في قلبك ألف مرة - وهي إشارة إلي أن الله يسرع بتلبية طلبات من خلصت نفوسهم وتطهرت قلوبهم وإن تبد النار في طريقك وإن تبدو مائة واد رهيب فستجد نفسك من الشوق إليه كالمجنون، وتلقي نفسك في النار وكأنك فراشة، ويصبح طلبك نابعاً من اشتياقك إليه، فتطلب جرعة من ساقيه ، وعندما تتيسر لك شربة من خمره، يتم لك نسيان كلا العالمين، وتبقي صادي الشفه وأنت غريق في البحر... ولن تخش التنانين الفاتكة في اندفاعك لمعرفة السر، وإن يجتمع الكفر والإيمان أمامك فستقبل كليهما حتي يفتح لك الباب، وحينما يفتح لك الباب يتساوي الكفر والدين لن يبقي هذا ولا ذاك[١].

ونحن نتبين هنا أن الصوفي المسافر إلي الله ينشد إحلال ملكات إدراك خاصة محل الملكات العامة، وهو أيضاً يسعي إلي كف العمل الجسماني الفيزيقي، بينما يحاول إيقاظ نوع من العقل الروحاني، أو الوجدان الكوني، وهنا

---

(١) منطق الطير، المقالة ٣٨، ص ٢٠٥٠.

تحدث تغيرات سيكوفيزيقية "Psychophysica"[1]، كما يلاحظ بعض علماء نفس التصوف المحدثين من أمثال (جومز) "Jomes" (وأندرهل) "Underhill"، و(كتن) "Cutten" الذي يعتقدون بوجود تأثير خارق للعقل الروحاني علي القوي الجسدية ، وهو تأثير يغير أو يعدل القوانين الصارمة التي تحكم الحياة الفيزيقية والجسدية، بحيث يسمح بظهور نوع من الوعي الكوني أو الحاسة التي اصطلحنا عليها سبقاً بالحاسة الكونية .

وعلي الرغم من الأبحاث التي قام بها كل من "Mursier"، و"Janet"، و"Ribot"[2] ومحاولاتهم الدائبة لإيجاد تفسير باثولوجي يناسب التصوف والظواهر الجسمانية التي تصاحب الحساسية الصوفية، إلا أن هذه المشاكل تظل في نطاق المشاكل الروحية المستعصية علي الحل.

ويبدو أن الأعراض التي تبدو هستيرية المصاحبة للحالات الصوفية كانفصال الوعي، وإعادة ترتيب عناصره، والإتجاه إلي الآلية Automatism وعمليات الجذب، قد دعت البعض إلي حالات الغيبة الصوفية ومرض الهستيريا، ولكن مهما يبدو من أعراض التشابه بين حالات من التأمل العليا ومستويات من انفصال الشخصية، وتحلل الوعي، فإن الفكرة المسيطرة علي وعي الصوفي تبقي فكرة سامية وعظيمة بل هي من العظمة والسمو لدرجة أنها عندما يمكن تلقيها عن طريق الوعي فإنها تسيطر علي ما عداها من أفكار وتمحوها.

فالصوفي في هذه التجربة يعايش شعوراً باطنياً، ساحقاً لقوي العالم

(1) A Study in The Nature & The Development of Man's Spirtual Consciouness, pp. 60 - 61.

(2) Ibid, pp. 60 - 61 .

الخارجي ومظاهره، لأنه يكون مصاحباً لإحساس قوي بوهمية عالم الظاهر، والحقيقة الطاغية للعالم الباطني، فكأن السالك ينسحب تماماً من خارجه إلي داخله، بعد قهر سلطان النفس، وكبح نزواتها، وهو ما يسمي عندهم برياضة النفس، يقول الحكيم الترمذي في كتاب (الرياضة وأدب النفس)- فأما الرياضة فهي مشتقة عربيتها من الرضا، وهو الكسر وذلك أن النفس اعتادت اللذة والشهوة، وأن تعمل بهواها فهي متحيرة، قائمة علي قلبك بالأمرة، وهي الأمر بالشهوة فيحتاج إلي أن يفطمها - يقصد السالك - فإذا فطمها عن المادة انفطمت ... فهذه النفس إذا فطمتها انكسرت عن الإلحاح عليك) (١).

ويقول (عبد الكريم الجيلي).. تعلم - النفس- أن إتيان الطبائع مظلمه لأرض الروح مشقيه لها، وتعلم أنه ليس من شأن الربوبه اتيان الأشياء المشقية للتقديس الذاتي والتنزيه الإلهي)(٢).

ولكي تخرج النفس عن ظلمتها فإن السالك يهيئها للمسير إلي أعلي المراتب . والسير علي درجتين أو إن شئنا قلنا لسرعتين متفاوتين- فأما سير بأداء الفرائض - أي بالاقتصار علي ما أمر الله به والانتهاء عما نهي عنه - وأما السير بأداء الفرائض والنوافل معاً. والأول تخلق والثاني تقرب، والسير الأول هو استدلال بالمؤثر علي الأثر، بمعني أن الله يتجلي في الصفات البشرية فيكون السائر سمع الحق وبصره .. وأما السير الثاني فهو استدلال بالأثر علي المؤثر، وفيه يكون العبد سميعاً بالحق بصيراً به فمرة يكون الحق متجلياً في العبد

---

(١) راجع المعجم الصوفى ، مادة الرياضة والمجاهدة .

(٢) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، طبع البابي الحلبي، القاهره ١٩٧٠ ،جـ٢، ص٦٠.
والنص نقلا عن كتاب الإنسان الكامل بلفظه .

ومرة يكون العبد ربانياً. أو كما يقول (صدر الدين القونوي) اعلم أن التقرب إلي الله تعالي علي قسمين، الأول يسمي بطريق أداء الفرائض وهو يتعلق بسير المجذوب السالك، ويسمي أيضاً بسير المحبوب المتضمن فناء الذات، وفي هذا السير يكون السائر سمع الحق وبصره،...والثاني تقرب النوافل ويسمي بالسير المحبي المتضمن فناء الصفات، وفي هذا السير يكون الحق سمع السائر وبصره، ظهر حكم هذه القضية إلي السالك بعد التحقق والتخلق بأداء الفرائض، وقرب النوافل، لأن السالك كان محتجباً بحجب النفس، فإذا تحقق بأدائهما خرج عن ظلمة النفس ودخل في نور فسيح القلب والروح، وشهد أن الحق عو عين الأشياء، بل عين قوي العبد السالك (١).

وهو تأويل الصوفية لقوله جل شأنه في الحديث القدسي(ما تقرب المقربون إلي بمثل أداء ما افترضت عليهم.. وإن العبد يتقرب إلي بالنوافل، حتي أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً، وبصراً ويداً .. إلخ)(٢).

والصوفية يدربون كل حاسة من حواسهم علي التقرب لأن لكل حاسة تقربها الخاص بها وهي علي النحو التالي:

---

(١) صدر الدين القونوي ،شرح الحديث الاربعين النبوي، طبع مصر، ١٣٢٤هـ،ص ٣٨.

(٢) راجع شرح الحديث الأربعين، ص ٢٣.

والتقرب إلي الله عند هؤلاء علي صنفين فتقرب الفرائض، وتقرب النوافل، وتقرب الفرائض يكون فيه" السائر سمع الحق وبصره" بمعني أنه لايسمع إلا حقا رلا يبصر إلا حقا أو ما يوافق إرادة الحق – وقولنا :أن السائريكون سمع الحق وبصره- يعني تصريف حواس العبد تصريفاً إلهيا فلا يسمع العبد إلا ما يرضي ربه ولا يبصر إلا ما يحب له أن يراه.

أ- فتقرب النفس هو قيامها بوظائف الطاعات والبعد عن المخالفات وكف الشهوات، ويقابله تقرب الحق إلي العبد وهو الرحمة السارية .

ب - وتقرب القلب الي الحق بالانقطاع عن أهل الدنيا ودعوته إلي كماله المودع فيه أزلا، إذ لا حاجة للبحث عن مصادر هذا الكمال خارج القلب.

جـ - تقرب السر إلي الله، وهو تحققه بالمكاشفات والتجليات الإلهية .

د - تقرب الأحدية، وهو التقرب الجامع الذي يجمع بين تقرب العبد إلي الحق، وتقرب الحق إلي العبد، وهذا التقرب يجعل العبد باقياً بالله، قائماً بقيومته، حياً بحيوته. قادراً بقدرته مريداً بإرادته، متكلماً بكلامه، جامعاً بين جميع أسمائه وصفاته،ظاهراً بذاته لذاته في ذاته... وهذا هو تأويل الصوفية للحديث القدسي عن الله عز رجل..(من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً ومن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً،ومن أتاني يمشي أتيته هرولة) فيقول (القونوي) في هذا (إعلم أن الشبر والذراع والباع والإتيان والمشي والهرولة كلها من الحديث معان تمثيلية وحقائق تخيلية، يريد بها التضاعف في جزاء العبد والتعطف عليه بحسب أعماله، وهذه القربة معنوية لا صورية مكانية، وتقديم العبد علي تقربه سبحانه وتعالي، مع كون توفق تقربه إلي الله من الله لأن تقرب الحق عبارة عن مجالات العمل، وللتقرب خمس مراتب تقرب النفس، وتقرب القلب والسر والروح، وتقرب أحديته، وجمع جميع هذه المراتب أما تقرب النفس فهو قيامها بوظائف للطاعات، وتقرب الحق إلي العبد في هذا المقام، الرأفة وأما تقرب القلب فهو قيامه بالأعمال القلبية، ولا يمكن هذا إلا بالانقطاع عن أهل الدنيا، وتقرب الحق إلي العبد في هذا المقام إضافة الكمالات العلمية والحكمة والإلهمات، وأما تقرب السر

إلي الله فهو تحققه بحقائق المكاشفات ولا يحصل هذا إلا بالتجلي وتقرب الحق هو التجلي، أما تقرب أحديته جمع حميع هذه المراتب، فهو الفناء الكلي المجموعي الجمعي بسطوات أشعة سبحانه التجليات الذاتية والصفاتية والإنفعالية، وفناءً كلياً أحدياً جميعاً،ذاتاً وصفاتاً وفعلاً[١].

وهذا إشارة إلي قيام الحق للعبد في كل أفعاله وصفتاه فيصير باقياً ببقائه قائما بقيوميته، حياً بحيويته، قادراً بقدرته، مريداً بإرادته، متكلماً بكلامه، ظاهراً بذاته لذاته في ذاته).

وربما كان هذا الإتجاه هو الذي دعا بعض الفقهاء إلي الإعتقاد بأن فلاسفة الصوفية من أمثال (ابن عربي) وتلامذته وتابعيه وهم من القائلين بالوحدة المطلقة في الوجود، وإنزال الرب منزلة العبد، أو الوصول إلي مرتبة الربوبية، أو تأليه الكون والطبيعة، وهو ما لا نوافق عليه لأن الحال التي نتحدث عنها هنا ليست إلا من قبيل الأحوال النفسية التي تعقب عملية المجاهدة المقترنة بالخروج علي سواد النفس[٢]، فتتفتح علي فسيح نور القلب، أو لتحظي بالبصيرة العميقه أو الحاسة الكلية التي تدرك بها ،أما كونها الحقيقي إنما هو الكون القلبي الذي يتجلي عليه الله جل شأنه فتنظره البصيرة، ويري المسافر أن القلب هو المتسع الذي يتسع للحق الذي يبرز من مستجناته ليملأ كونه القلبي طبقاً لما تصل إليه هذه الحاسة منه نقاء وطهارة ، ويوضح (ساندي) "Sanday"[٣].ان هذه البصيرة تصل إلي أعلي مراحلها من الشفافية والنقاء عند الأنبياء، فيقول أن شخصية

---

(١) شرح الحديث الاربعين، ص ٤٠.

(١) شرح الحديث الاربعين، ص ٣٩.

(3) See: The Varities of Religious Experience, From W. Sandy The Oracles of God, London, 1892, pp. 49- 56.

النبي تغرق كلية في اللانهائية والأزلية، ويستشعر النبي أنه الناطق بلسان الحق والوصول إلي هذه المرحلة هو الوصول إلي الشعور بالاندماج في محيط اللانهائي

٤ - الذكر وسيلة المسافر في إفراغ المحل القابل لتجلي الحق:

لابد للمسافر المتوجه إلي الله من وسيلة يهيئ بها الوعاء القابل لتجلي صورة الحق عليه. كي يكون جاهزاً ومعداً لاستقبال هذه الصورة، فإذا كان هذا المحل الذي هو القلب ممتلأ بشئ غير ما يقوده إلي طريق الحق، أو مشغولاً بما يشتت قواه ويثبط عزيمته ويطمس بصيرته ويحجبه عن النظر إلي الله، كان محالاً أن يستقبل صورة الحق لامتلائه بما يعوقه عن استقبال هذا التجلي المقدس الذي يمتنع حدوثه إلا لمن أفرغ قلبه بالذكر وهيأه بموجب حكم الأحدية فما هو الذكر وكيف يفرغ المحل القابل لتجلي الحق؟(١)

والذكر عند(ابن عربي) (٢) حضور يورث الشهود الفتح أي الكشف، والذكر حضور ونقيضه الغفلة - وأول نظرة ينظر بها(ابن عربي) إلي الذكر هي

---

(١) لقد عدد الترمذي نظائر في القرآن حاصراً إياها في تسعة وهي: ١- الصلاه، ٢- الخوف ٣- الخبر، ٤- الحفظ، ٥- الوعظ ،٦- التسبيح، ٧- القران، ٨- الجهاد، ٩- أم الكتاب. وقد استدل على هذا بآيات من القرآن الكريم. وقد وجدنا معظم هذه المعاني عند صوفية المسلمين. راجع الترمذي في تحصيل نظائر القرآن، ص ص ٥١-٦٧. وأما التجلي فهو ظهور الحق بصور أسمائه في الاكوان التي هي صورها وذلك هو الظهور أو(التجلي الشهودي)- وهناك تجلي الذات المعورف (بالتجلي الاول) وهو تجلي الذات وحدها ذاتها وهي الحضرة الأحدية التي لا نعت فيها ولا رسم . إذ الذات التى هى الوجود الحق المحض وحدته عينه، لأن ما سوي الوجود من حيث هو وجود ليس إلا العدم المطلق، وهناك ما يعرف (بالتجلي الثاني) وهو الذي تظهر به أعيان الممكنات الثابته التي هي شئون الذات لذاته تعالي، والحق بهذا التجلي يتنزل من الحضرة الأحدية إلي الحضرة الواحدية بالنسب الأسمائيه. راجع اصطلاحات الصوفية للقاشاني، مادة (تجلي).

(٢) راجع المعجم الصوفي، مادة (ذكر)

نظرة توحيدية يري من خلالها أن كل ما في الوجود يذكر الحق به، إذ نستطيع أن نعبر من خلاله إلي الحق ، فكل موجود هو مجلي يوصل للمتجلي فيه.

والذكر من الناحية الثانية فعل للحق في العبد، وتنحصر همة العبد التجرد الكلي عن كل تأثير لتهيئة القلب للذكر، وتجديد الباطن- يقول (ابن عربي) - ومتي ورد علي الباطن ذكر معين فليكن السالك ساكناً، لا يساعده بتفعله بل يسكن ليكون المحل مذكوراً لا ذاكراً، فإذا أعطي الوارد قوته ذهب لنفسه ، ومتي ساعدت الهمة، فاتصف العبد بأنه ذاكر فذلك الذكر المعين، فقد تقيد المحل وخرج عن التهيؤ الكلي الذي يعطي الإطلاق[1].

وهكذا يوحد (ابن عربي) بين كافة مظاهر الحقيقة الواحدة إلا في وجهها الحقي ووجهها الخلقي الكوني (مع احتفاظه في نفس الوقت بالفارق بين الوجهين، وهو قرب المسافر وفقده وفي نفس الوقت حضوره وبقاءه، فهو فتح للقلب كي يكون جامعاً لكل الحقائق الحقية والخلقية وكي يكون مطلقاً، وهو أيضاً إثنينية الذاكر والمذكور.

ويبين (القونوي) أهمية الذكر البالغة في خلق الباطن خلقاً متجدداً، ويراه الوسيلة المثلي لخلق أحكام المناسبة بين الخالق والمخلوق، ووسيلة اتصال القلب بالحق[2].

---

(١) راجع المعجم الصوفي (مادة ذكر)نقلاً عن وسائل السائل لابن عربي، ص ص ١٩-٢٠.
(٢) راجع الرسالة الهادية ، ص ٦٠.
- والمناسبة الجامعة إشارة إلي ما يخلق في قلب العبد مناسبة للاتصال بالحق عن طريق الذكروالمناسبة الذاتية بين الحق وعبده من وجهين، اما بأن لا تؤثر أحكام تعين العبد==

بمعني أن يتحقق العبد السالك بالوحدة بعد إسقاط أحكام الكثرة، بحسب شدة غلبة نور الواحد علي الكثرة أو ضعفها.

والذكر عند (القشيري) ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالي، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلي الله تعالي إلا بدوام الذكر [1].

وقد سئل (سهل بن عبد الله) عن الذكر فقال: (تحقيق العلم بأن الله مشاهدك، فتراه بقلبك قريباً منك ثم تؤثره علي نفسك وأحوالك)[2]. فهي رؤية متبادلة بين العبد وربه في القلب، وتحدث هذه الرؤية عندما يقوي سلطان الحق الباطن علي الظاهر، فتنفتح قنوات الاتصال، بين المتناهي واللامتناهي وذلك لقيام المناسبة الجامعة بين الحق في القلب والحق جل شأنه - كما يذكر (صدر الدين القونوي)[3].

ولما كانت الأمور التي تشغل السالك عن الذكر الظاهر متعددة، كما أن القلب كثيراً ما يفقد قوة تركيزه وصفائه، وقد تتشتت عزيمته وتفتر عن الذكر الباطن، كان من الضروري أن يتمسك المسافر بالذكر المتواصل حتى يصل إلي مرحلة فوق مستوي الذكر الظاهر والباطن معاً، وهو نوع من الذكر القلبى الجامع،

== وصفات كثرته في أحكام وجوب الحق ووحدته، بل يتأثر منها وتنصبغ كثرته بنور وحدته، وأما أن يتصف العبد بصفات الحق ويتحقق بأسمائه كلها، فإن اتفق الأمران فذلك العبد هو الكامل المقصود لعينه، وإن اتفق الأمران الأول بدون الثاني فهو المحبوب المقرب، وحصول الثاني بدون الأول محال... راجع اصطلاحات الصوفية للقاشاني- مادة (المناسبة الذاتية).

(١) أبو القاسم القشيري، رساله القشيرية، الطبعة الثانية، مصر ١٩٠٩، ص ١١٠.

(٢) أبو النصر السراج، اللمع، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، طبعة ١٩٦٠م، ص ٢٩٠.

(٣) الرسالة الهادية، ورقه ٦٠.

الذي لابد لكي يتم أن يشغل السالك نفسه وجوارحه وكل خواطره بالذكر والذكر الباطن معاً، وهو مرحلة عليا من مراحل الذكر تحول الذاكر بكل جارحة فيه إلي ذكر وذاكر ومذكور، يقول (القونوي) اجتهد في تفريغ باطنك من الذكر الباطن، واستعمل نفسك في الفراغ من الذكر الظاهر والباطن معاً، فإنك تجد نفسك قادراً عليه ساعة دون ساعة ، ثم تواجهك الخواطر ، فإن قدرت علي دفعها بعزيمتك وإعراضك عنها وعن ما يواجهك فادفعها بذلك ، وإلا فعد إلي الذكر بقلبك .. وإن قويت بزحمة الخواطر فاجمع بين ذلك الظاهر وحضور الباطن دون فترة، أو غالب الأوقات) (١).

بل يري القونوي أن الذكر الدائم هو نوع من الذكر يحدده الحق جل شأنه، ويقذفه في قلب السالك فيكون وسيلته في كف الذكر الظاهر الذي قد يكون متقطعاً والاشتغال بذكر يخلق الباطن خلقاً متجدداً(٢).

والحرص علي نوع من الذكر الدائم في جميع الأوقات لم يكن مقصوراً علي الصوفية المتفلسفة، فالقشيري يري أن (الذكر علي ضربين ذكر اللسان وذكر القلب - وذكر اللسان به يصل العبد إلي استدامة ذكر القلب ، والتأثير لذكر القلب)(٣).

والقشيري حريص علي أن يكون الذاكر الدائم هو الجامع بين الذكرين الظاهر والباطن: فيقول :(فإذا كان العبد ذاكراً بلسانه وقلبه فهو الكامل في وصفه في حالة سلوكه) (٤).

---

(١) الرساله الهادية ، ورقة ٥٦

(٢) الرساله الهادية، ورقة ٥٦.

(٣) الرساله القسيرية ، ص ١١٠.

(٤) الرساله القشيرية، ص ١١٠.

والمداومة علي الذكر إذن بمعناه الجامع(الظاهر والباطن) هو من الأمور التي لا غني عنها لحفظ باطن الصوفي متجدد الإقبال علي الله.

ولكي يستمر الذاكر في ذكره فإنه يجب ألا يشتغل بالحديث مع الناس، فإن عرض له شئ يقطع عليه ذكره سواء كان هذا الشئ فعلاً يقوم به، أو حديثاً يشتغل به، فإنه يجب عليه أن يستعين بالله مع دوام ذكره أثناء الحديث أو العمل- يقول القونوي (فإن تعينت لك قضية توجب الاشتغال بشئ غير ما أنت فيه أو مصلحة، فسم الله بحضور وتوجه في أول الأمر ثم اشرع فيما تريد الشروع فيه - من حديث أو فكر أو فعل)[1].

(والقونوي)إذ يري ضرورة استمرار الذكر سراً وجهراً كما جاء علي لسان الشرع إنما يحدد لذلك دعاءً يستعان به علي الاحتفاظ بالقلب في حاله يقظة دائمة توجب الالتفات إلي الحق علي الدوام. فيدعو السالك إلي قول : اللهم كن وجهتي في كل وجهة، ومقصدي في كل سعي وملجئى في كل شده ومهم، ووكيلي في كل أمر، وتولني تولية محبة وعناية في كل حال- ثم ينصحه بأن يباشر ما قدر له مباشرته ويقول واقصد في خلال أحوالك الدنيوية التيقظ بالذكر، والالتفات إلي الحق مما أنت فيه[2].

ويري (ابن عطاء الله السكندري) أن علي المريد ألا يترك الذكر لأنه أقرب الطريق إلي الله تعالي ، وأن ترك الذكر فيه بعد عن الله تعالي بالقلب، واللسان، ولذلك وجب علي العبد أن يذكر الله بقلبه ولسانه ولا يغفل عنه

---

(١) الرسالة الهادية ، ورقه ٥٧.

(٢) الرسالة الهادية ، ورقه ٥٧.

بالوساوس الشيطانية والأعراض الدنيوية، يقول ابن عباد الرندي في شرح حكم ابن عطاء الله (ترك الذكر فيه بعد عن الله تعالي بالقلب واللسان، بخلاف الذكر فإنك إن بعدت عنه بقلبك فأنت قريب بلسانك فعليك أن تذكر الله وإن كان قلبك غافلاً حال الذكر- فعسي أن يرفعك - أي يرقيك من ذكر وجود غفلة عن المولي إلي ذكر وجود يقظة، أي يتيقظ لما يناسب حضرته سبحانه من الأدب، وعدم الاشتغال عنه بغيره - ومن ذكر مع وجود يقظة إلي ذكر مع وجود حضور - بأن يدخل القلب حضرة الرب فيراقبه حال ذكره ولا يغفل عنه - ومن ذكر مع وجود حضور إلي ذكر مع وجود غيبه عما سوي المذكور. وهو الله [1].

ويذهب (القونوي) إلي أن الذكر هو الوسيلة المثلي التي بواسطتها يتم للسالك معرفه الحق علي الحقيقة، وهي معرفة لا تتأتي إلا بقيام أحكام المناسبة بين الذاكر والمذكور بمعني أن الذاكر لا يعرف مذكوره إلا بقيام وجه أو أكثر للشبه بينه وبين خالقه - لأن من طلب شيئا فإنما يطلبه بالأمر المناسب لذلك الشئ منه لا بما يغايره- إذ لو انتفت المناسبة من كل وجه لاستحال الطلب، إذا المجهول مطلقاً لا يكون مطلوباً [2].

وقيام أحكام المناسبة بين الذاكر والمذكور وهو رهن بسقوط أحكام كثيرة التعلقات الكونية، وهو وسيلة لإسقاط الوسائط بين الذاكر والمذكور أو هو المدخل الذي يوصل إلي الله مباشرة ودون واسطة. يقول القونوي (فإن تمكنت فيما ذكرت

---

(١) ابن عباد الرندي شرح حكم ابن عطاء الله السكندري، جـ١ ، ص ٤١ الهامش. للمزيد من المعلومات عن معني الذكر عند ابن عطاء الله السكندري راجع بحث أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص ص ١٥٦-١٦٣.

(٢) إعجاز البيان، ص ٢٠.

لك- يقصد التنزه عن كدورات كثرة التعلقات العشقية والكونية والتدنيس- فتح لك باب آخر بينك وبين ربك لا حكم للوسائط فيه) [1].

بل أن المتوجه بالذكر لا يصل إلي مرحلة الذكر الحقيقية أو ما يسميها (القونوي) اصطلاحاً المرتبة الجامعة إلا مروراً بمراحل الذكر الأربعة التي هي: الحضور مع الشئ من حيث عينه، أو من حيث وجوده، أو من حيث روحانيته، أو من حيث صورته[2].

والوصول إلي الحق رهن بالكمال النسبي الذي يتحقق به للسالك عندما يتلخص من حجبه، ويشرع في مفارقة صورة الكثرة بالتدريج... وهو قادر علي ذلك إذا ما أمكنه تعطيل قواه المتكثرة، والحيوانية، وتخلي عن كل ما يشغله من العوارض، ولزم الذكر الذي هو وسيلة للربط بين عالم الحق وعالم الخلق، أو بين العالم الرباني والعالم الكوني.(فالذكر من حيث لفظه والنطق به هو كون، ومن حيث مدلوله هو حق فهو كالبرزخ بين الحق والكون)[3].

فإن قامت المناسبة بين الذاكر والمذكور الذي اتبع الطريقة السابقة سقطت أحكام كثرته، وقوي حكمه وحدة ربه وسلطانه وبزغ الحق المذكور في الحق الذاكر، ووصول الإنسان إلي مرتبة تأنيسه، فتتبدل أرضه غير أرضه وسمواته غير سمواته - ويصبح كالمفارق العالم فلا يصير هناك عالم خارج عنة - كما لايبقى هناك حق مختلف عنة لأنه يستحيل عند «القونوى» طلب الحق بما ليس منه[4].

(١) الرساله الهادية، ورقمه ٥٨.

(٢) إعجاز البيان ،ص ١٣٢.

(٣) الرسالة الهادية ، ورقه٦٠.

(٤) راجع الرسالة الهادية ، من ورقة ٦٠ إلى ٦٣ .

وإذا كان «ابن عربى»يري أن الذكر معناه التحقق بوحدة الوجود علي نحو ما يذكر الدكتور(أبو العلا عفيفي)الذي يضيف أن تجلي الله للعبد يكون أكمل ما يكون عندما تتحقق الوحدة بين الذاكر والمذكور (١).

وهو ما يشير إليه(القونوي)بما يذكره من أن اتصال الحق المقيد بالحق المطلق، وكماله الحقيقي عن طريق الذكر الذي هو(لحوق فرع بأصل وإظهار كمال الكل)(٢).

والذكر كما يراه القونوي عبارة عن نطق بحروف نظمت بطريقة خاصة بحيث يكون لها مفهوم يستشف من وراء صياغتها- يقول القونوي (أن المسمي ذكراً عبارة عن نطق بحروف نظمت نظماً خاصاً تصلح لأن يجعل أو يفهم لها مدلول)(٣).

وتظهر نتائج الأذكار بحسب ما يتضمنه معني الذكر من المعاني، وكذلك طبقاً للحالة التي يكون عليه الذاكر، والصفة الغالبة عليه حين الذكر وكذلك طبقاً لروحانية مكان الذكر، والأسم الإلهي المستخدم فيه.

يقول القونوي (وأما نتائج الأذكار فإنها تظهر بحسب اعتقاد الذاكر وعلمه وبحسب ما يتضمنه الذكر من المعاني التي يدل عليها، وبحسب الخاصة اللازمة للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع حروف الاسم الذي يتلفظ به الذاكر ويستحضره في خياله ويتعقله، وبحسب الصفة الغالبة علي الذاكر حين الذكر،

---

(١) أبو العلا عفيفي(الدكتور):شرح فصوص الحكم، طبعة ١٩٤٦م،جـ٢، ص ص ١٣٢-١٣٣.

(٢) الرسالة الهادية ، ورقه٦٠.

(٣) إعجاز البيان،ص ١٣٣.

وكذلك بحسب الموطن والنشأه والوقت وأولوية الأمر الباعث علي التوجه، وروحانية المحل والاسم الإلهي الذي له السلطنة إذ ذاك)[١].

ومن النتائج الضرورية للذكر انسحاب الشعور من العالم الخارجي بالتركيز الدائم، والتعلق المستمر بالمذكور وبرفع الخواطر والحضور مع الحق علي ما يعلم نفسه [٢]. ويصف أستاذنا الدكتور(أبو الوفا التفتازاني)[٣] هذه الحالة أنها نتيجة تعلق شعور الذاكر المستمر بموضوع واحد يسمو عن العالم المادي وهو الله، ويضيف (فحين يشتد شعوره بهذا الموضوع الواحد في الخلوه خصوصاً يفقد الذاكر شعوره بإنيته شيئاً فشيئاً، وينتهي إلي حالة يسميها عالم النفس المعاصر "Leuba" بالتجانس النفسي، وهي مرحلة يقطع فيها الذاكر كل صلة له بعالم الظواهر ، معتقداً اعتقاداً يقينياً بوجود موجود حقيقي واحد هو الله)[٤].

وهذه مرحلة العودة إلي سر الحق المودع في الذاكر الذي ينشد الرجوع إليه بالانسلاخ تلبس به- واستهلاك جملة الكون تحت السطوة الذاتية الإلهية كما يقول (القونوي)[٥].

أو هو الوصول إلي مرحلة يشعر فيها الذاكر شعوراً عميقاً بأن العالم

---

(١) إعجاز البيان،ص ١٣٣.

(٢) الرسالة الهادية ، ورقه ٥٦.

(٣) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٤٣٣.

(٤) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٤٣٣، كذايراجع:
James Leuba : Paycologic du Mysticisme Religieuse traduction Pur Lucien Herr, 1952, p. 248.

(٥) راجع الرسالة الهادية ، ورقة ٦٥.

الخارجي عالم الظواهر ليس موجودا)[1] وهي المرحلة التي يبدأ فيها القلب في الترقي في مراتب السفر.

٥- مراتب السفر:

عندما يتهيأ القلب للسفر إلي المولي عز وجل بالمجاهدة والذكر فإنه يبدأ بالترقي في المراتب، وأول مراتب التوجه والسفر هي المرتبة التي يقطع فيها المسافر كل صلة تربطه بوجوده الإضافي المتوهم، وهو الوجود الجسماني الذي يصنع حجاباً يحجبه عن الوصول إلي مرتبة تحققه بالوحدة [٢].

وأما المرحلة الثانية فتبدأ عندما يتحقق السالك بالصفات الإلهية،بعد أن سار إلي الله بأفعاله وأسمائه وصفاته ثم بذاته.

فالمسافر يسير بأفعاله في مقام النفس وصفاتها، وبأسمائه في مقام القلب وصفاته، وبصفاته في مقام الروح وأحكامه، وبذاته في مقام السر، وهو السـ في الحق بالحق [٣].

وأما السفر الثالث فهو الذي يبدأ بفراغ المسافر من وجوده بالعرض ووجوده بالماهية معاً، والتحقق بالوجود الحقيقي في العين العلمية حيث لا أين ولا زمان

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٤٣٣.

(٢) شرح الحديث الأربعين، ص ٢٠

(٣) شرح الحديث الأربعين،ص ٢١.

- والمراد بالمقام هنا- استيفاء حقوق المراسم، فإن لم تستوف حقوق ما فيه من المنازل لم يصح له الترقي إلي ما فوقه - راجع اصطلاحات الصوفية للقاشاني، مادة (مقام)

وحيث لا أنت ولا أنا ، بل أنا وأنت والكل في هو هو،وهو مقام أحدية الجمع والوجود)[1].

والسفر الرابع هو البقاء بعد الفناء، وهو شهود المسافر الحق المتجلي بالذات والأسماء والصفات، وهو الرجوع عن الحق إلي الحق في الخلق)[2]. ويشرح أستاذنا المرحوم الدكتور (أبو الوفا التفتازاني) هذا النوع من السفر كما جاء عند (ابن سبعين) فيراه (رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة في السفر الأول، ثم رفع حجاب الوحدة عن وجود الكثرة العلمية الباطنة في السفر الثاني، وهو السير في الحق بالحق إلي الأفق الأعلي ، وهو نهاية حضرة الواحدية، ثم السفر الثالث الذي هو زوال التقيد بالضدين ثم السفر الرابع عند الرجوع عن الحق إلي الخلق وهو أحدية الجمع والفرق[3].

فكأن المسافر يبدأ سفره بقطع صلته بالعالم الخارجي، وإسقاط تعلقاته الكونية والجسدية، لأنها تحول بينه وبين الوصول إلي غايته، ثم هو يسقط صفاته البشرية ويتحلي بالصفات الإلهية إلي أن يتحقق بالفناء عن وجوده المتوهم، ووجوده بالماهية ويلحق الفرع بأصله في (العين الثابتة)[4] المتعينة في العلم

(١) شرح الحديث الأربعين،ص ١٠- راجع ابن سبعين وفلسفته الصوفية ،ص ٤١٥.
- والمقصود بالسير- قطع المنازل والترقي في المقامات إلي الله- راجع اصطلاحات الصوفية ماده(الطريقه).
(٢) شرح الحديث الأربعين ،ص ٢١.
(٣) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٤١٥.
(٤) العين الثابته في مصطلح فلاسفة الصوفية هي حقيقة الشئ في الحضرة العلمية، وليست بموجودة بل معدومة ثابتة في علم الله - وهي المرتبة الثانية من الوجود الحقيقي.
راجع اصطلاحات الصوفية ، مادة (العين الثابتة).

الإلهي ، ثم ينتهي إلي مرحلة البقاء التي يعود فيها عن الحق إلي الخلق بالحق. ويظهرنا (فريد الدين العطار) علي أن المسافر لابد له أن يخوض غمار معركة رهيبة بينه وبين نفسه كي يصل إلي حد الكمال- وهو يضع لذلك شروطاً أهمها التخلي عن الأنانية، والبعد عن رعونات النفس من الرغبات الخاصة كالغرور والتمرد، وعدم الارتكان إلي ظنون النفس، أو الإذعان لتسلط الشيطان- يقول في المقالة الرابعة والثلاثين في رد الهدهد علي طائر مغرور يظن أنه وصل إلي الكمال (يا إبليس الطبع، ويا شديد الغرور تخل عن أنانيتك وأنفر من رغباتك، لقد أقبلت مغروراً سابحاً في خيالك، كما أقبلت سابحاً خارج فضاء المعرفة، وسيطرت علي روحك، وتسلط الشيطان علي عقلك، كما أصبحت أسير ظنونك...

لا تكن مغروراً ببريق الطريق وطالما كانت نفسك قرينة لك فلا تكن إلا حذراً إذ كيف يستطيع أي شخص الجلوس آمناً. وفي مواجهته خصم عنيد شاهر سيفه)[1].

فالوصول إلي عالم النور قرين بالتخلي عن الوجود إذ لو توفرت للسالك ظن الوجود فلن يكون له منه إلا العدم، والمكابده وتلقي الطعنات من كل جانب، ويقول العطار(وما دمت حياً فليتحمل جسدك آلام الروح وليتلق عنقك لطمات الزمن) [2].

والسائر علي الطريق المتخلي عن الجسد، وعن الوجود العدمي يمر بسبعة

---

(١)منطق الطير، ص ٢٢٨.

(٢) منطق الطير، ص ٢٢٩.

أودية ويجتاز سبع مراحل حتي يصل إلي الأعتاب العلية - وأول الأودية كما يقول (العطار) هو وادي الطلب، ثم يأتي بعده مباشرة وادي العشق، ثم الوادي الثالث وهو وادي المعرفة، ثم الرابع وهو وادي الاستغناء عن الصفة، ثم الخامس وهو وادي التوحيد الظاهر، ثم السادس وهو وادي الحيرة، ثم السابع وهو وادي الفقر والفناء، وبعد ذلك لن يكون لك سلوك الطريق، فإن تدرك نهايته يتلاشي سيرك وإن تكن لك قطرة ماء تصبح بحراً ضخماً [1].

وتفسير هذا أن المسافر يبدأ رحلة سفره بتقويم باطنه وإصلاح الاعوجاج في نفسه، والخروج عن وجوده الجسدي لتحقق بوجوده الحقيقي.

والصوفي المسافر في الطريق بين أخذ وترك، بين دخول في حالة، وارتقاء إلي حالة أخري، بين الانصباغ بحكم من الأحكام ، والتعلق بحال أو حكم أعلي منه- حتي ينتهي إلي غايته من سيره وهي المتمثلة في تحقيق كماله - يقول صدر الدين القونوي (بين البدايات والغايات تتعين الطرق التي هي في التحقيق أحكام مرتبة البداية التي منها يقع الشروع في السير الذي هو عبارة عن تلبس السائر بتلك الأحكام والأحوال المختصه بالبداية والغاية جذباً ودفعاً، وأخذاً وتركاً. فانصباغه بحكم بعد حكم، وانتقاله من حالة إلي حالة، مع توحد عزيمته وجمع همه علي مطلوبه الذي هو قبله توجهه، وغاية مبتغاه، واتصال حكم قصده وطلبه بوجهته دون فترة ولا انقطاع، هو سلوكه ومشيه هكذا، حتي يتلبس بكل ما يناسبه من الأحوال والأحكام ويستوفيها، وهكذا حتي ينتهي إلي الكمال الحقيقي الذي أهل له ذلك السائر) [2].

(١) منطق الطير، ص ٢٤٩.

(٢) صدر الدين القونوي، اعجاز البيان في تفسير أم القرآن، طبعه حيدر آباد الدكن، ١٣١٠هـ،ص ٢٧٨

خاتمـــة

من أهم النتائج المترتبة علي هذا البحث أن الطريق إلي الله أو السفر إليه يبدأ سفراً ظاهراً ثم سفراً باطناً، يتحول فيه الصوفي من النظر إلي الله في الكون إلي النظر إليه في باطنه.

والصوفي في سبيل الظفر بظهور مستجنات القلب وما أودع فيها من سر الحق يخوض معركة وجدانية تبدأ بقطع علاقة الإنسان بما سوى الله شهوداً وليس وجوداً، كما يعتقد البعض، ولا يبقي للسالك غير الحق.

ولما كان الوجدان الصوفي في لحظة من لحظات الشفافية يصبح نهباً للصراع والقلق الناشئين عن الشوق للوصول إلي نهاية رحلة المسافر يتجلي الحق علي قلبه، كان من الضروري أن يعمل علي الوصول بحواسه البشرية إلي مستواها الكامن والذي لايحظي به إلا هؤلاء الذين أعدوا انفسهم بالرياضه الروحية والنسك والعبادة والذكر والظاهر والباطن.

وقد وجدنا أن المسافر المتوجه إلي الله يصل إلي مرحلة فيها من المدركات ما يجعلنا نعتقد بانفتاح حواسه الطبيعية علي الألوهية بحيث تعمل كقنوات موصلة إلي الله فتنتقل مشاهداتها ومدركاتها نقلاً مباشراً، وهي بذلك تضرب حدود المكان والزمان وتتخطي مستويات من الإدراك الذي لا يمكن أن تصل إليه الحواس في مستواها الطبيعي.

إن القلب الصوفي في هذه الحالة يتحول من قلب فيزيقي إلي وسع للعلم الإلهي ووسع للمعرفة، ووسع للمشاهدة بل ووسع للخلافة لأنه يسع الحق باعتباره منصه تجليه ومنزله الذي لا يوجد منزل غيره يستحق تجليه جل شأنه.

ويستخدم الصوفية وسيلة جيدة لإفراغ القلب مما يشغله أو يشتت عزيمته وهي الذكر المتواصل، والدائم ينتقل من الظاهر إلي الباطن كي ينفتح القلب علي اللانهائية والإطلاق، ويخلق الباطن خلقاً متجدداً.

يتلازم الذكر والتركيز علي الباطن المفتوح علي الحق فينسحب تلقائياً من العالم المحيط ليقيم أحكام من المناسبة التي تجمع بين الحق المستجن في القلب والحق المطلق فتتبدل أرضه غير أرضه، وسماؤه غير سمائه ويبدو له من الله ما لم يكن في حسبانه.

ويمر سفر المسافر إلي الله بمراحل تبدأ بفراغ المسافر من وجوده بالعرض ووجوده بالماهية ليتحقق بوجوده الحقيقي حيث لا أين ولا زمان، وحيث ترتسم حقيقة الخلق في علم الحق وينتهي بالمرحله الرابعة الذي ترفع فيه حجب الوحدة عن وجه الكثرة، وهو الرجوع عن الحق إلي الخلق وهو ما يعني زوال الحالة الشهودية الذوقية التي وصل إليها الصوفي بالوصول إلي الحق وهي الحاله التي شهد فيها الأنا والأنت والكل في هو. وهي ما يعني بقاء العبد عند حدود العبودية وانفراد الحق بالألوهية، إلا أنه يعني في نفس الوقت وجود الحق كامناً في السالك ومستجنا في قلبه بل ويمكن بالمجاهدة الوصول إلي مستوي من النقاء الروحي يمكن للعبد من إبراز الحق الكامن في قلبه .

الفصل الرابع

تأنيس الإنسان
فى
الفكر الصوفي المتفلسف



تأنيس الأنسان

TRANSHUMANIZATION

«رؤية روحية في التصوف الفلسفي»

تقديم

يبدأ هذا البحث بإثارة فكرة روحية متقدمة ظهرت في الفكر الصوفي المتفلسف كبحث سابق علي كل البحوث الحديثة والمعاصرة. فقد شغل الصوفية وخاصة المتفلسفون منهم بالبحث عن مفهوم الإنسان عندما يكون إنساناً حقيقياً أو إنساناً إلهياً كاملاً. لذلك فقد طرحوا فكرتين متوازيتين في الجهد المبذول من أجل الكشف عن أسرار الطاقات الروحية الكامنة في الإنسان.

وكانت الفكره الأولي هي فكره الإنسان الكامل، وهي التي سيطرت بشكل ظاهر علي سعي الإنسان للكشف عن حقائق الإلوهية الكامنة فيه.

وتحدث الكثيرون عن الإنسان الكامل باعتباره الخليفه المستخلف في الكون، كما أشاروا إليه بمسميات عديدة كالقطب، وكالحقيقة الإلهية، والمرتبة الجامعة التي تشيد إلي الانسان الكامل بإعتباره نسخة وجودية جامعة لكل أمر. وصورة وجودة خزانه حاوية كل سر، ودائره محيطة من حيث المعني والصورة والمرتبة لكل شئ[1]، وأما المحور الثاني الفرعي والذي يسير في خط مواز لهذا الخط فهو وثيق الصلة بنظرية (الكمال) إلا أنه سعي نحو الكمال الإنساني كي

(١) صدر الدين القونوي، مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية رقم ١٦٣٦٠، مكتبة قاسم باشا، ورقم ٢٧٣ تصوف، دار الكتب المصرية ، ص ٩٩

يكون إنساناً[1] وليس اتجاهاً إلي تأليه البشرية، أو تكراراً لنظرية ميتافيزيقية يسعي فيه الإنسان كي يحقق في ذاته وحدة وجوده المشاهد مع عينه الثابتة في العلم الإلهي.

لذلك ظهر لدي متفلسفة الصوفية مصطلح جديد أغلب الظن أنه اكتمل علي يد الصوفي المتفلسف (صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي) المتوفي (٦٧٣هـ)، في رسالته المعروفة برسالة التوجه الأعلي نحو الحق جل وعلا، والتي حصلنا علي نسخة مصورة منها ضمن مجموعة خطية برقم ١٣١٨ مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية .

وفي هذا المصنف يتحدد لأول مرة بوضوح وجلاء ماذا يقصد الصوفية المتفلسفة من أمثال (محيى الدين بن عربي) المتوفي(٦٣٨هـ) من استخدامهم لمصطلح (إنسان حقيقي، ومصطلح (التأنيس).

والباحث المدقق يستطيع أن يفطن بسهولة إلي أن تحديد معني (التأنيس) عند هؤلاء إنما هو إعادة إكتشاف الإنسان باعتباره إنساناً يتصف بصفات الإنسانية الكاملة ويفجر في ذاته تلك الملكات الروحية الهائلة التي تظل كامنة تحت مستوي الوعي.

لذلك جاء تعريف (القونوي) ومن قبله أستاذه (ابن عربي) لمفهوم الإنسان والإنسانية انطلاقة حضارية سبقت عصرها، بل هي دعوة إلي الباحثين المعاصرين لإعاده اكتشاف الملكات الروحية الكامنة، وهي أيضا دراسة علي قوي الإنسان (السيكوفيزيقية) تسبق دراسات حديثة ومعاصرة قام بها علماء غربيون في مجال علم نفس التصوف، من أمثال (وليم جيمز)"Willia James"،و(إيفلين

(١) موضوع هذا الفصل بحث منشور في الكتاب التذكاري عن الراحل د. عبدالهادي ابو ريده والذي صدر عن قسم الفلسفة بجامعة الكويت كذلك كان قد ألقي في نيويورك في جامعة بنجهامتن في مؤتمر الجمعية الفلسفية الأمريكية المعروفة .SSIPS-SAGP

أندرهل)"E.Underhill"، و(دلاكروا) "Delacriox"، ثم (وولتر ستيس) "Walter Stace"،و (كرسماس همفري) "Christmas Humphery"، و(جاكوب نيدلمان)"Jacop Needleman"وغيرهم.

لذلك نبدأ هذا البحث بإشارة إلي الأصل الحضارى لمصطلح الإنسان الكامل نتبين من خلالها، أن بعض الباحثين في التصوف الفلسفي قد حاول أن يرتدوا بصورة الإنسان إلي الحضارات القديمة وبصفة خاصة الحضارة الفارسية حيث ظهر اسم الإنسان مرادفاً للحياة أو (الحياة الفانية).

ثم نشير إلي انتقال هذا المفهوم كي يتحول من مجرد كونه بحث ميتافيزيقي في علاقة الإنسان بالكون إلي البحث عن الإنسان باعتباره إنساناً يسعي للوصول إلي مرتبة تأنيسه، لذلك يأتي مصطلح (التأنيس)ليشير بوضوح إلي إفتراق (نظرية التأنيس) عن نظرية الإنسان الكامل ولتوضح الفوارق البينة بين (الإنسان الحيواني)و (الإنسان الإنساني).

لذلك عرف متفلسفة الصوفية الإنساني المتأنس علي أنه إنسان وجد في قلبه الباعث علي الذكر المتصل الذي يساعده علي مفارقة صورة الكثرة شيئاً فشيئاً، ثم هو يقوم بتعطيل القوي الحسية والحيوانية الحاصلة والعارضة من الخواطر جهد الإمكان، فإذا تأنس الإنسان كان كالمفارق العالم وكالمجئ لرقيقة المناسبة الرابطة بينه وبين الحق لتغليب حكم الوحدة الحقية علي الكثرة الخلفية.

لذلك كان مصطلح(التأنيس) إشارة إلي أفضل ما في الإنسان الحيواني من قوي مناسبة للجميع بينه وبين الحق - مجرد مناسبة جامعة - وليست وحدة وجود أو حلول أو اتحاد بشكل من الأشكال، وسوف نتبين هذا الحضاري في الصفحات التالية.

أولا - تأنيس الإنسان: رؤيه تاريخيه Transhumanization

Man as a Human Being or A Perfect Man "Historical View

إن الباحث عن الرؤية الحضارية في التصوف، بعامة والتصوف الإسلامي بصفة خاصة، لا يمكنه أن يتخطي ذلك البحث الشاق والمضني الذي قام به الصوفية في كل مكان وزمان عن الإنسان الكامن في الإنسان أو الإنسان في مرتبة إنسانيته . لقد راح هذا الإنسان يسعي إلي الربط بين الكون القائم في داخله والكون الطبيعي والممتد خارجه، كما أنه راح يقيم علاقه حقيقيه بين الإنسان وبين الموجود القائم فيه وخارجه.

إن العلاقة الحميمة بين الباطن والظاهر في الإنسان، وذلك الخيط المتين الذي يربط بينهما يحيلهما إلي عاملين أساسيين من عوامل تطور الوعي الروحي والجهد الفعال نحو تكميل الذات (أو ما يسمي أخلاق تكميل الذات)[1]. وهو مما يعطي أفضل منحي حضاري، بل وأعمق رؤية روحية في التصوف.

والواقع أن التصوف الإسلامي وخصوصاً التصوف الفلسفي، كان قد أغرق في البحث عن الذات في مستوي كمالها، وعن الإنسان عندما يصبح كاملاً أو فوق أخلاقي، بل إن معظم متفلسفه الصوفية من أمثال (محيى الدين بن عربي) المتوفي (٦٣٨هـ)، و (عبد الحق بن سعين) المتوفى (٦٦٨هـ) ، و(صدر الدين القونوى) المتوفى (٦٧٣هـ) ، و(عفيفي الدين التلمساني) المتوفي(٦٩٠هـ)، و(عبد الكريم الجيلي) المتوفي(٨٣٢هـ).

---

(١) ألبرت اشقيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع دار الأندلس بيروت ١٩٨٣م،ص ٢٧٠.

قد شغلوا جميعاً بالبحث عن الإنسان عندما يكون إنساناً حقيقياً إلهياً أو إنساناً كاملاً [1].

ولقد حاول بعض الباحثين أن يعودوا بالصورة الحضارية للإنسان الكامل إلي الحضارات القديمة، في الحضارة الفارسية القديمة، حيث يظهر اسم الإنسان الكامل كما يذكر(هانز هينرش شيدر) مرادفاً للحياة الفانية، أو الحياة.

وقد أكد الروايات تصور الإنسان بوصفه ماهية كونية، فحيثما أمكن يلعب الإنسان الأول الدور الرئيسي في نشأة الكون [2]. إلا أننا لسنا هنا بصدد العودة إلي دراسة الإنسان الكامل كنظرية من نظريات الوجود، بل سوف نتجه بالبحث مع (صدر الدين القونوي) عن الإنسان عندما يتحقق بمرتبة تأنيسه [3] وهي المرتبة التي يعود فيها الإنسان إلي أصله في العين الثابتة بعد أن يتخلص من كل ما علق به في رحلة ميلاده أو معراج هبوطه من العلم إلي العين. وهي رحلة للخلاص مما يعوق كماله الروحي.

ولا شك أن النظرة الحضارية هنا تتضح من حرص الصوفية علي ألا يتصف

---

(١) راجع قاموس الأعلام، للزركلي، جـ٤، ص ١٧٥.كذلك راجع:
A.Affifi. The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arabi, Cambridge, 1939.See Preface.
ويراجع : ابن شاكر الكتبي ، فوات الوفيات والقاهرة ١٢٩٩هـ، جـ١، ص ٢٧٤.
ونفحات الأندلس لعبد الرحمن الجاحي، مادة صدر الدين القونوي.

(٢) هانز هينرش نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مقال ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي، في كتابه الإنسان الكامل في الإسلام ، ص ٧٩- ١٠٨.

(٣) صدر الدين القونوي، رسالة التوجه الأعلي نحو الحق جل وعلا، المسماه بالرسالة المرشدية ، نسخة خطية رقم ١٣١٨، مكتبة طلعت، دار الكتب المصرية ، ورقة ٦٥.

الموجود البشري بصفة الإنسانية إلا بعد أن يرتقى روحياً وأخلاقياً، ويحقق نموذجاً إلهياً من الأخلاق والصفات الإلهية علي قدر الطاقه البشرية.

ولعل هذا ما دعا (عبد الكريم الجيلي) إلي أن يضع الإنسان علي قمة المراتب الوجودية[1] فهو عنده في المرتبة الأربعين من مراتب الوجود، ومرتبته من المراتب الجامعة ، والواصل إليها هو الإنسان الذي حقق في ذاته تلك الصلة الوثيقة بين المتناهي واللامتناهي، وبين الكون الداخلي الباطن، والكون الخارجي الظاهر، وهكذا يبدو توجه الإنسان إلي تحقيق أعلي مراحل إنسانيته مظهراً من مظاهر ترقي الوعي الروحي، ومحاولة للإفصاح عن وظيفة الإنسان الكونية والوجودية.

وهذه كلها توجهات روحية تنعكس علي العديد من المفاهيم والجوانب التي تؤصل تلك الرؤية الحضارية . لذلك يتوجب علينا هنا أن نبحث مفاهيم من أمثال:

١- مرتبه التأنيس، المعني الاصطلاحي.

٢-العلاقه بين النظامين الطبيعي والإلهي.

٣- القلب والفكر.

٤- تأنيس الإنسان، كأعلي مرحلة من مراحل التوجه الحضاري.

ونناقش هذه المفاهيم في الصفحات التاليه.

---

(١) عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ تصوف، دار الكتب الظاهرية بدمشق، ص ٤٠٣.

ثانياً: مرتبه التأنيس (المعني الإصطلاحي):

المقصود بها؟ وما هو المنحي الروحي الذي تشير إليه؟

عندما نتحدث هنا عن مصطلح (التأنيس) في التصوف الإسلامي فإننا ولا شك نتخطي مجرد المفهوم التقليدي لفكرة الإنسان الكامل ذلك أن هذا المصطلح قد ظهر في مرحلة متأخره مع الصوفي المتفلسف (صدر الدين محمد بن إسحق القونوي) (٦٧٣هـ) بعد سلسلة طويلة من الكتابات الصوفية عن الإنسان الكامل في الحضارة الفارسية، ثم الإنسان الفاضل في فكر إخوان الصفا، ثم الإنسان الكامل كما جاء عند الصوفي المتفلسف (محيى الدين بن عربي) (٦٣٨هـ).

وفكرة (التأنيس) هنا إشاره إلي دقيقة فارقة بين الإنسان بالمعني الحيواني، والإنسان عندما يصل إلي مستوي إنسانيته، ويحقق أعلي نموذج حضاري. فنحن واجدون أن (ابن عربي قد أشار إلي هذا الفرق الدقيق بين الإنسان الحيواني والإنسان الإنساني.

يقول (الإنسان أكمل نشأة ظهرت في الوجود لأن الإنسان الكامل هو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم ، والإنسان الكامل هو الذي أضاف إلي جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت له الخلافة [1].

---

(١) الفتوحات المكيه،جـ٣، ص ٤٣٧. راجع المعجم الصوفي، راجع مادة الإنسان (إنسان حيواني).
ابن عربي الفتوحات المكيه، بتحقيق الدكتور، عثمان يحي، الهيئه الهامه للكتاب، ١٩٧٤م، السفر الثالث، ص ٦٤.

ويشير (ابن عربي) إلي أن الإنسان الحيوان يرزق رزق الحيوان وهو للكامل وزيادة - فإن للكامل رزقاً إلهياً لا يناله الإنسان الحيواني- وهو ما يتغذي به من علوم الفكر الذي لا يكون للإنسان الحيواني- كما يتغذي الإنسان الكامل من الكشف ، والذوق، والفكر الصحيح [1].

وهكذا يكشف (ابن عربي) لأول مرة عن الجانب الروحي في فكرة (الإنسان) عندما يتوجب أن نطلق عليه مصطلح (الإنسانية)، والإنسان عندما يخضع لمرتبة الحيوانية، فتراه يعطي صفاتاً سامية للإنسان في مرتبة إنسانيته ، وصفاتاً دانية للإنسان في مرتبة حيوانيته - وليس أفضل من ذلك التوجه الحضاري عندما يخص الإنسان في مرتبة إنسانيته بصفات الحكمة، والفكر وعلوم الذوق، والكشف - ويصفه بأنه أكمل نشأة ظهرت في الموجودات لأن الإنسان الكامل هو الذي وجد علي الصورة لا الإنسان الحيوان [2].

وفي كتابة (عقله المسوفز)يذكر (ابن عربي) أن الإنسان بصورته الإنسانية هو الذي يصح أن يطلق عليه إنساناً كاملاً. وهو المعني بالخلافة التي تصح للإنسان الحيوان، ومما يشير هنا إلي أن (ابن عربي) لم يكن يقصد مجرد الصورة الذهنية المثالية للإنسان أنه أشار إلى الإنسان في أفراده من الرجال والنساء، فجعل من هذا المعني بحثاً عن إنسان يتصف بكل صفات الإنسانية الكاملة لقوله(وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة علي الكمال، وما كل إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا، وليس المخصوص لها أيضاً الذكورية

---

(١) راجع الفتوحات المكية ، جـ ٢، ص ٢٥٧، المعجم الصوفي مادة إنسان حيوان.

(٢) راجع الفتوحات المكية ، جـ ١، ص ١٦٣.

فقط فكلا منا إذن في صورة الكامل من الرجال والنساء [1] ثم أن (ابن عربي) يجعل من خلق الإنسان مراتب تصاعدية، فيري رتبة الإنسان الحيواني من الإنسان الكامل رتبة خلق النسناس من الإنسان الحيواني[2].

فكأنه هنا يري ارتقاء الإنسان الإنساني في سلم الحضارة أشبه بارتقاء الإنسان الحيواني عن رتبة متأخرة من الرتب الحيوانية، وهي مرتبة النسناس. ثم يزداد الأمر في تفصيل مراتب الإنسانية وضوحاً عندما يقول أن(الإنسان الحيواني) من جملة الحشرات فإذا كمل فهو الخليفة .. وإنما فرقنا بين الإنسان الحيواني والإنسان الكامل الخليفه لقوله تعالي(**يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك..**)فهذا كمال النشأة الإنسانية العنصرية الطبيعية .. وقوله جل شأنه بعد ذلك(**في أي صورة ما شاء ركبك**)، إن شاء في صورة الكمال فيجعلك خليفة عنه في العالم، أو في صورة الحيوان بفصلك المقوم لذاتك الذي لا يكون إلا لمن يطلق عليه اسم إنسان[3].

فالتشابه بين الإنسان وإنسان لا يعني المثلية، فقد يكون إنساناً في مرتبة الحيوانية، وآخر في مرتبة الإنسانية ، ورغم تشابه أو إختلاف الصورة الظاهرة فلا وجه للشبه في الحقيقة أو الرتبة - لقول (ابن عربي) ، فما ثم مثل أصلا ولا يقدر علي إنكار الأمثال، ولكن بالحدود لا غير، ولهذا تطلق المثلية من حيث الحقيقة الجامعة المعقولة، لا الموجودة فالأمثال معقولة لا موجودة فنقول في

---

(١) ابن عربي، عقله المستوفز، ص ٤٦ نقلاً عن المعجم الصوفي، مادة الإنسان الحيوان، ص ١٥٦.

(٢) الفتوحات المكية ، جـ٣ ، ص ٢٩٦.

(٣) الفتوحات المكية ، جـ ٣، ص ٢٩٧.

- والفتوحات المكية بتحقيق الدكتور عثمان يحي، ص ٣٤٥، ٣٤٦.

الإنسان إنه حيوان ناطق بلا شك، وأن زيداً ليس هو عين عمرو من حيث صورته، وهو عين عمرو من حيث إنسانيته لا غيره أصلاً وإذا لم يكن غيره في إنسانيته فليس مثله بل هو هو، فإن حقيقة الإنسانية لا تتبعض بل هي في كل إنسان بعينها لا بجزئيتها فلا مثل، ثم يضيف فلم تصح له (المثلية) فزيد ليس مثل عمرو من حيث إنسانيته، وليس زيد مثل عمرو في صورته فإن الفرقان بينهما ظاهر [1] وهكذا يكون الوصول إلي مرتبة التأنيس أو الجانب الإنسانيThe Human Aspect في الإنسان تجاوز في المرتبة والتطور الروحي للإنسان العادي أو الإنسان الحيواني.

ويحرص الصوفي المتفلسف (صدر الدين القونوي) علي أن يخص الإنسان (الإنساني) بصفات روحية عالية، وكذلك يضعه علي قمة المراتب العلمية، ويخصه بطريقة ممتازة من حيث الإيجاد، فنراه يذكر أن إيجاد إنسان رهن بأمر إلهي معني بالإيجاد والكمال [2].

ومما هو جدير بالذكر أن تأنيس الإنسان يعني صيرورة قواه المتكثره خاضعة لحكم الوحدة المستمدة من كونه حقيقة (حقية) مسيطرة علي طبيعته (الخلقية).كذلك يكون الوصول إلي مرتبة (التأنيس) مقترن بسيادة الحق المستجن أو الكامن في القلب علي أحكام الكثرة والامكان الظاهرة لقول (القونوي) إذا تأنس الإنسان كان كالمفارق العالم وكالمجئ لرقيقة المناسبة الرابطة من أكثر الوجوه بينه وبين الحق لتغليب حكم الوحدة الحقية علي الكثرة الخلقية ،

(١) الفتوحات المكية، بتحقيق الدكتور عثمان يحي وراجعه الدكتور إبراهيم مدكور، السفر الثالث، ص ٢٤٥- ٢٤٦.

(٢) صدر الدين القونوي، الفكوك علي الفصوص، نسخة خطية رقم ٣٢٣م،تصوف بدار الكتب المصرية ، ص ٥٨.

ولا يحدث هذا إلا إذا قويت سلطنة الحق المستجن في قلب الإنسان وضعفت فيه أحكام الكثرة والامكان [١].

والتأنيس عند الصوفية هو التجلي في المظاهر الحسية تأنيساً للمريد المبتدئ بالتزكية والتصفية، ويسمي التجلي الفعلي لظهوره في صور الأسباب علي نحو ما يذكر (القاشاني)[٢].

ويظهر مصطلح التأنيس في كتابات المرحوم الدكتور (أبو العلا عفيفي)[٣] عن (محي الدين بن عربي) بمعان عديدة، منها ما يشير إلي الجانب الإنساني مثل "The Human Aspect" ومنها ما يشير إلي المعاني الخاصة بالكمال، والمقترنة بأخلاق تكميل الذات مثل:"The Perfect Man" ومنها ما يشير إلي الجانب الميتافيزيقي الوجودي مثل"The Reality of The Realities" أو حقيقة الحقائق التي هي للحق من جانب وللخلق من جانب آخر.

كذلك يعبر عنه بمعني الإنسان الكبير"The Great Man"، وهي تشير إلي أنه النسخة المصغرة من الإنسان التي تجمع كل حقائق العالم الكبير، ففيه تظهر نسخة الأكوان، وكذلك نسخة الحق [٤] ، وهكذا أصبح الإنسان برزخاً بين الحق والخلق، وحق عليه وصف (القونوي) من العلم إلي العين والحاصل في البين تجدد نسبة جامعة بين الطرفين [١] وقوله: كان علماً فصار وصفاً ثم صار خلقاً وسوى حتي وصف سر الحق المودع فيه بصفات الخلق وسمي باسمه ووصفه[٢]،

---

(١) الفكوك ،ص ٥٨ - والرسالة الهادية ، لوحة ٦١ القاشاني.

(٢) اصطلاحات الصوفية مادة التأنيس.

(3) A.Affifi, The Mystical philosophy of Muhyi Din Ibnul Arabi, pp. 77 - 78.

(4) The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, p 78.

والوصول إلي هذه المرتبة العالية يجعل الإنسان مظهراً من مظاهر الكمال الإلهي في الكون، فلا يشغله الوقت لأن الوقت عنده هو الآن الغير المنقسم، كما لا يشغله حكم الأشياء فيه لأنه راجع إلي أصله الذي تفرع عنه، فلا غربة ولا إغتراب ولا تشيؤ، لأن في الإنسان المتأنس أو المتصف بصفات الإنسانية تتجلي وحدة الوجود في ذاته مع الوجود لذاته.

والإنسان (المتأنس)ليس مشروعاً إلهياً فاشلاً كما جاء في الفلسفة الوجودية، كما أنه ليس إنساناً يعاني الحصر النفسي والغثيان(٣) بل هو إنسان كوني وحقيقة إلهية وهو يتجه إلي الكون الباطن فيه فيجده أرحب وأكثر امتداداً عندما يستشعر ضيق العالم من حوله وتناهيه، ثم هو عندما يعاني الاغتراب يدعو ربه بألسنة العالمين، فهو عبد مستجاب الدعاء لا يكاد يخطر بباله خاطر إلا وتستجيب له السماء (٤)،فلا يكاد يشعر بإغترابه عن أصله الذي تفرع منه، أو حقيقته كإنسان.

ثم إنه لا يعاني الإحساس بالضيق من كونه إنساناً فانياً كما فعلت الفلسفات التشاؤمية التي تحدثت عن الموت باعتباره الحد الأليم الذي يشعر الإنسان أنه داخل في كينونته بإعتباره أعلي ما لديه من إمكانات، فالصوفي

---

(١) عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ٢٣٣، تاريخ ترجمة شيخ صدر الدين القونوي.

(٢) رسالة التوجه الأعلي، الرسالة المرشدية ، نسخة خطية رقم ١٣١٨م تصوف، مكتبه طلعت بدار الكتب الصرية، لوحة رقم ٦٥.

(٣) سارتر في الغثيان، ص ٢٤.راجع في ذلك روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة د. يحي هويدي، نشرة المجلس الأعلي للثقافه، القاهرة ، ١٩٨٣م.

(٤) صدر الدين القونوي، مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية رقم ٢٧٣م، تصوف دار الكتب المصرية، ورقة ٩٧.

الواصل إلي مرتبة تأنيسه لديه العديد من الإمكانيات وفيه تكمن طاقات روحية هائلة تجعل من الموت عنده خلاصا من رق البدن، وإنتصارا علي حدود المكان والزمان، ومجاوزه للتناهي الذي يعده الوجوديون من أمثال (مارتن هيدجر)(١) حداً يحدد الوجود البشري ويجعله وجود نحو الموت، أو وجود للموت.

ثم أن تجاوز الإنسان وجوده الطبيعي إلي وجوده الإنساني أو التحقق بمرتبة تأنيسه يقطع بوجود تلك الصفة الوثيقة التي تربط بينه وبين عالمه، وهو في نفس الوقت ما يميز في الإنسان طابعه المتسامي أو ما يعرف بالوجود الترنسندنتالي، وهكذا يسبق صوفية المسلمين من أمثال (ابن عربي) و(القونوي) وغيرهم الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، عندما يقدمون لنا الإنسان مرتبطاً ارتباطاً أولياً وجوهرياً بحقيقة خارجية هي العالم(٢). بل هم يتفوقون علي هذا الإتجاه عندما يكتشفون أن هذا الإرتباط يتأكد بالإتجاه نحو الكون الذي ينشأ فى باطن الصوفى المتأنس ، ذلك الكون الرحب والممتد والذي يفلت دائماً من قيود الحواس المباشرة، يقول (صدر الدين القونوي) في هذا المعني، أعلم أن ثمة رتبة إلهية لك إليها نسبة صحيحة ذاتية، ولك رتبة أخري من كونك عالماً وسوي، فكل أمر يصدر منك ويرد عليك علي الإجتماع والإنفراد لابد أن يكون له نسبة إلي كلتا المرتبتين لعدم انفكاك مرتبة الإلوهة وأحكامها من مراتب المألوهين (٣) ، وهذا أعلي درجات الوعي الذاتي بالقوي الروحية الكامنة في الإنسان وهو ما سوف تكشف عنه الدراسات السيكوفيزيقية المعاصرة في الصفحات التالية .

---

(١) زكريا إبراهيم (الدكتور)، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، نشر مكتبة مصر، جـ١ ،ص ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٩.

(٢) دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٣٠.

(٣) مفتاح الغيب ،ص ٨٩ - ٩٠.

ثالثا - العلاقة بين الإنسان كنظام طبيعي ومرتبة تأنيسه كنظام إلهي:

يتفق معظم مؤرخي التصوف من أمثال (إيفلين أندهل) "Evelyn Underhill"[١]، و(وولتر ستيس) "W.Stace"[٢] و(جون وايت) "Jhon White"[٣]، و(جاكوب نيدلمان) "Jacob Needleman"[٤]. وغيرهم علي أن الجهل بالقوانين الروحية نوع من الخضوع لقوانين الطبيعة أو القوانين الفيزيقية، وهذا أسوأ أنواع الرق والاستعباد للإنسان، بينما تكون المعرفة بالقوانين الروحية إنطلاقا نحو التحرر وإستشراف لآفاق جديدة من الحكمة السامية.

إنهم يخلصون إلي الوصول إلي مستوي روحي خالص، أمر مكرس تماماً لخدمة الوعي الإنساني، وهذا هو ما تصفه "E. Hill" في عرضها للتصوف الكلاسيكي باعتباره نوعا من الحياة الإتحادية "Unitive" تلك الحياة التي تمثل خاصية الصعود الصوفي تجاه الألوهية والذي يتواكب مع الترجمة السلوكية للخبرة الباطنية كي تتحول إلي سلوك مميز لهذا النوع من البشر.

والواقع أن الصوفي عندما يصل إلي هذه المرحله من مراحل الترقي الروحي فإنه لا يري في الحقيقة قسمه بين داخلي "inner" وخارجي "outer" بل هو

---

(1) E. Underhill, A Study in The Nature and Develipment of Man's Spiritual Consciousness , London, 1949, p. 63 .
(2) W. Stace , Mysticism and Philosophy, London , 1961, pp. 115 - 278 , See Too W. James The varities of Religious Experiene , London, 1901, p. 409
(3) John White, What is Englightenment ? Exploring The Goal of Spiritual Path, p. 44
(4) Jacob Needleman, A Sense of The Cosmos, First Published, 1975. New York, London, 19888

يراهما وجهين لحقيقة واحدة عظيمة للوجود الكلي الشامل، وقد اتضح لنا هذا الاتجاه عند الصوفية المسلمين فيما سبق.

هذا النوع من الرؤية الوجودية رهن بانكشاف الحجاب الوجودي، الذي يؤدي إلي تحالف أنشطة الصوفي مع الوعي بالكل الذي ينشد الدخول فيه، هذا الكل هو الرداء الإلهي المسبغ علي الكون، وهو الذي ينشد الصوفي أن ينضوي تحته - لذلك كله كان علي الصوفي أن يمر بعدة مراحل هي درجات السلم الصاعد إلي المطلق تلك المراحل الخمس التي يتفق عليها (وليم جيمس) "James"، و(أندرهل) "Underhill" وغيرهم[1].

هي خطوات ارتقائية تمثل إتجاهاً نحو تسامي (الأنا) الذي ينشد التلاشي في الكل - وهذه المراحل علي النحو التالي:

أولا: التحول عن الغفلة أو ما يعرف بإيقاظ الروح وصرفها عن التعلق بالكون الطبيعي، والإنشغال بأمور الجسد.

ثانيا: معرفة الذات والإيمان بإمكانية التطهر بل والتطهر الفعلي.

ثالثا: تنوير الروح أو الدخول إلي ما يعرف بلحظات الإشراق.

رابعا: طرد الظلام الذي قد يخيم علي الروح أو ما يعرف عند"E. Hill" بالليلة المظلمة للروح "The Dark Night Of The Soul".

خامسا: الوصول إلي مرحلة الاتحاد بالكمال المطلق، أو ما يطلق عليه مصطلح حياة الإتحاد "The Unitive Life".

---

(1)What is Englightenment, p. 44.

والوصول إلي المقصد النهائي من هذه المراحل هو بهدف تحقيق الحياة المطلقة (للروح). وهذا النوع من الحياة ليس مجرد استمتاع للنفس بحالة من حالات التنوير الباطني والإشراق، إنما هي رهن بنوع من النشاط في العالم وليس النشاط من العالم بمعني أن الصوفي عندما يشتغل بأنشطة دنيوية فإنها تكون من أجل التطهر ، وغالباً ما يسبغ هؤلاء القوم علي هذه الأنشطة نوعا من اللاذاتية، أو ما يعرف بالتحرر من الأنا الخاصة بحيث يتمكن السالك في النهاية من الاتجاه إلي حيث العظمة الإلهية.

هذه الحركة التصاعدية نحو المطلق ونحو الأنا الكلي هي بلاشك نشاط انتقائي مبدع وخلاق، وهو ناتج من نتاج العمل المشترك والباطن بحيث يبدو الإنسان وحدة واحدة متجهة إلي الأعالي حيث التسامي وحيث الإستنارة (١).

إن نشاط الصوفي علي هذا النحو واستنفار طاقاته الروحية الكامنة لتعمل فى تناغم مع قواه الفيزيقية، هو إنشاء لعلاقة لا مثيل لها بين قوي الإنسان المختلفة، فهو تحقيق لعلاقة اندماجية بين النظامين الطبيعي والإلهي، أو بين المتناهي واللامتناهي أو بين المحدود والمطلق،أو بين الداخلي والخارجي. وهو نشاط خلاق يكرس له الصوفي كل قواه ويخضع له كل ملكاته الظاهر منها والخفي.

ونظراً لأن الإنسان العادي لا يعرف إلا القليل عن شخصيته الخاصة والحقيقية، فإنه يكون قد أغفل جانباً هاماً من جوانب معرفته بالألوهية، فمما لا شك فيه أن افتقار الإنسان لمعرفته بنفسه هو إفتقار لمعرفته المستنيرة بالله ولطالما كانت الأديان تدعو إلي التدبر في الآفاق وفي الأنفس كي يكون الإنسان علي

(1)What Is Englightenment,p.45.

بصيرة من ربه لقوله جل شأنه في القرآن الكريم(**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**)[١]. وهو ما يبين لنا أهمية إدراك الإنسان للعلاقة التي تربط بين الداخل والخارج، أو بين الظاهر والباطن أولاً، وبين الظاهر والباطن والعالم ثانياً، ثم بين الظاهر والباطن والعالم والكل المطلق ثالثاً، لذلك كله كان مقصد الصوفية العظام ومنتهي طموحهم هو التعامل مع الانتصار النهائي للروح، والوصول إلي قمة الإنسانية [٢]. بنوع من الحياه التأملية، والتدريب الروحي العنيف، وللوصول إلي أشكال بطولية متنامية تحيا مع مستويات سامية من الحقيقة .

والواقع أن الوصول إلي هذه المستويات السامية هو مما يوضح إمكان تحقيق العلاقة بين المحدود والمطلق أو بين المطلق بشرط الإطلاق، والمطلق لا بشرط الإطلاق أو بين المتناهي واللامتناهي، أو بين النظامين الطبيعي والإلهي.

ومن هنا فنحن نتفق مع (وولترستيس)"W. Stace"[٣] عندما يقرر أن لحظة الإشراق هي من اللحظات التي تطوي في ثناياها علي كل أزل وكل لا نهائية، فليس هناك شئ خارج تلك اللحظة اللازمانية من لحظات الزمان.. فهذه اللحظة التي تنطوي علي الرؤية الخاطفة لما هو خارج عن حدود المكان والزمان،

---

(١) سوره فصلت، الآيه ٥٣.

(2) What is Enlightenment, p. 45. See Too A Study in The Nature and D evelopment of Mans S.C.E.Underhill , Mysticism and Psychology, p.63,64

(٣) وولتر ستيس، الزمان الأزل، ترجمه الدكتور زكريا إبراهيم، طبعة بيروت، ١٩٦٠م.ص ١٨٢.

هي لحظة لا نهائية تنطوي في ذاتها على الوجود بأسره ولذا لا يمكن أن يكون ثمة غير بالقياس إليها [١]

إن الدراسة العميقة التي يقدمها (ستيس) في كتابه «الزمان والأزل» تبين إلي أي مدي ينطوي العيان الصوفي علي كل توجه حضاري، حيث فيه تكمن أسرار تسامي الأنا والانتصار علي حدود المكان والزمان وضرب النظام الطبيعي، والفكاك من أسرة، والخروج من حدوده .

والواقع أن الصوفي (المتأنس)أو الواصل إلي مرتبة (تأنيسه) لا يستطيع أن ينظر إلي نفسه كواقعة منفصلة عن النظام الإلهي في لحظات الإشراق الصوفي، تلك اللحظات التي يتداخل فيها كلا النظامين - الطبيعي والإلهي - بل هو يدرك إدراكاً تاماً أنه لا سبيل إلي الإهتداء إلي الحقيقة إلا عن طريق النظر إلي أعماق ذاته، أو التأمل في تلك اللحظة الأزلية للتجربة الإلهية التي هي باطنه فيه[٢].

والواقع أن هذه الأعماق التي تنكشف في حالة من حالات الاتصال بالمطلق فتبدو لا نهائية وهي نفسها التي تجعل الصوفي (المتأنس) أو الكامل يحيا بين نظامين متناقضين هما النظام الإلهي وهو الذي يفرض تصور الإطلاق واللانهائية والنظام الطبيعي الذي يفرض تصور التناهي.

ولقد ترتب علي هذه العلاقة الأثيرة الكثير من النتائج الهامة خصوصاً

---

(١) الزمان الأزل، راجع الفصل الذي خصصه ستيس للعلاقة بين الزمان والأزل، من ص ١٦١ إلي ص٢٠٢.

(٢) الزمان والأزل ، ص ١٩٤.

فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالمكان واللامتناهي وهو ما سوف نوضحه علي النحو التالي:

أ - حقيقة الزمان بالنسبة لعلاقة الإنسان المتأنس بالنظام الإلهي:

عندما يلتقي الإنسان كنظام طبيعي بمستوي(إنسانيته) كنظام إلهي، أو عندما يصل الإنسان إلي أعلي ذروة الكمال الروحي، فإن كلا النظامين يتداخلان أو بمعني آخر يفصح النظام الإلهي عن تغلغله في النظام الطبيعي، كما يظهر الإنسان كنظام طبيعي وقد أوتي كل القوي والملكات التي تربط بينه وبين كماله الإلهي المودع فيه أزلاً .

لذلك فإن كل الرموز التي تشير إلي افتراق النظامين قد تختفي أو تتلاشي عندما يعبر الإنسان من مستواه السفلي كإنسان حيواني، إلي أعلي مستوي له عندما خلق في أحسن تقويم.

وها هنا يبدو الزمان وهما[1] عندما يتعلق بالنظام الإلهي، كما يبدو ارتباط طرفي الزمان، فالأزل والأبد صنوان، فالأبد عين الأزل، والأزل عين الأبد، فلا قبليه ولا بعديه، ثم أنه لا ماض ولا حاضر ولا مستقبل - لأن القبلية والبعدية أمر متعلق بإحساس طبيعي غير وارد بالنسبة للنظام الإلهي، يقول الصوفي المتفلسف(عبد الكريم الجيلي) في وصفه لإحساس الإنسان الكامل بالزمان والأزل: الأزل عبارة عن معقول القبلية المحكوم بها لله تعالي من حيث ما

(١) ممايثير الدهشة أن الدراسات الحديثة تشير إلي أن الزمان أمر نسبي، لأن كل التجارب اثبتت أنه لا وجود لزمان مطلق، راجع فكرة زوال التزامن كما قدمها كولن ولسون في كتابه فكرة الزمان عبر التاريخ، سلسلة عالم المعرفة، ترجمه فؤاد كامل، العدد ١٥٩، ص ١٨٣.

يقتضيه في كماله، لا من حيث أن تقدم علي الحادثات بزمان متطاول العهد فعبر عن ذلك بالأزل كما يسبق ذلك إلي فهم من ليس له معرفة بالله تعالي عن ذلك علواً كبيراً.. فأزله موجود الآن كما كان موجوداً من قبل وجوداً لم يتغير عن أزليته ولم يزل أزلياً في أبد الآباد(١).

وهو عندما يقدم وصفاً للأزل الذي يتعلق باللامتناهي يصفه بصفات تتناسب والمطلق واللامتناهي فيبين أن صفات الوجود أو العدم مما لا يطلق عليه. كما أنه مما لا يقبل حكماً من الأحكام أو يتصف بصفة أو تنسب إليه نسبة.

يقول (الجيلي): اعلم أن الأزل لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، فكونه لا يوصف بالوجود لأنه أمر حكمي لا عيني وجودي، وكونه لا يتصف بالعدم لكونه قبل النسبيه والحكم والعدم المحض فلا يقبل نسبة ولا حكماً ، فأزل الحق أبده وأبده أزله، واعلم أن أزل الحق الذي هو لنفسه لا يوجد فيه الخلق لا حكماً ولا عيناً لأنه عبارة عن حكم القبلية لله وحده فلا حكم للخلق في قبلية الحق بوجه من الوجوه (٢).

والواقع أن من أبرز النتائج التي نحصل عليها من سعي الصوفي نحو مرتبة تأنيسه ، اجتيازه لنقطة يتقاطع عندها النظامين الزماني والأزلي، وهي نقطة تقاطع الوعي واللاوعي، أو بمعني آخر هي تلك النقطة التي تبرز فيما لا زمان رغم أنها تنطلق من الإحساس بالزمان، وفيما لا مكان رغم أنها تتخلل المكان.

(١) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، وطبعة مصطفي البابي الحلبي، ١٩٧٠م ، جـ ١ ، ص ١٠٠.
(٢) الإنسان الكامل، جـ ٢، ص ١٠١.

ومما لا شك فيه أن اجتياز النظام الطبيعي المتناهي من قبل الإنسان جاء حلاً يقضي علي التناقض الذي قد ينشأ في ذهن طائفة من الطبيعيين أو المؤلهين. فالله في هذا النظام لم يعد موجوداً من بين الموجودات الطبيعية، كما أنه ليس خرافة أو وهم يتعلق به وعي متوهم، بل هو موجود مطلق أزلي يعلو علي المكان والزمان، ثم هو أيضاً يتخلل المكان والزمان بشئونه لا بذاته، لذلك يمكن أن تسمي هذه اللحظات التي يتم فيها الشعور بتخلل النظام الإلهي للنظام الطبيعي بأنها وعي الصوفي، أو وعي القديس(كما يسميها ستيس)(١).

ويتضح هذا المعني بجلاء عند الصوفي المتفلسف(عبد الحق بن سبعين) في قوله عن تخلل النظام الإلهي للنظام الطبيعي، وإبرازه لتقاطع النظامين دائما في

---

(١) الزمان والأزل ، ص ١٨١٤.

والمقارنه مع الفلاسفة الطبيعيين جاءت عند ولتر ستيس ولم نشأ أن نعبرها ،ومما يثير الدهشة لدي الباحث المدقق أن الصوفية قد تنبهوا إلي ما توصل إليه العلم الحديث فيما يتعلق بوهمية الزمان فيذكر كولن ولسون أن رائد الفضاء الذي يسافر بسرعة إفلات الأرض ٤٠,٠٠٠ كيلو متراً في الساعة سيكبر ثانية واحدة بعد خمسين سنة من السفر في الفضاء أقل من معاصريه الذين لم يغادروا الأرض ،... وبالنسبة لطاقم سفينة يسير بسرعة ٩٩ ٪ من سرعة الضوء فإن الرحلة تستغرق ١,٤ سنة في الفضاء بينما هي تستغرق ما يزيد قليلاً عن عشر سنوات بتوقيت الأرض- وكلما زادت السرعة في الفضاء قل الزمن بالنسبة لمثيله علي الأرض حتي يصبح الزمن صفراً في السرعات الفائقة .

- يقول كولن ولسون: كلما اقترب جسم متحرك من سرعة الضوء. كان أثر تمدد الزمان أشد وضوحاً، حتي إذا أمكن السفر بسرعة الزمان تماماً، فإذا الزمان يتوقف، ويمكن لأي رحلة أن تتم في صفر، هذا معناه أن الزمان مجرد إحساس أو فرض متوهم، أو أن الأزل والأبد صنوان علي نحو ما يعتقد الصوفيه.

راجع فكرة الزمان عبر التاريخ، كولن ولسون، ترجمة فؤاد كامل، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٥٩، ص ١٩٣، ١٩٤.

لحظة من لحظات الوعي الصوفي عند الإنسان الواصل إلي مرتبة تأنيسه، هو الوجود في كل موجود وهو مع كل شئ ومتي سري من ذلك الشئ حكم إلي غيره فمنه لا من ذلك الشئ، فله في ذلك الحكم إيجاده، وللشئ فيه الشبه فقط لأنه في الماء ما، وفي النار نار، وفي الحلو حلو، وفي المر مر، منها سري حكم من شئ إلي شئ فله الإيجاد وللشئ فيه الشبه[1].

وهكذا تكون عملية سعي الصوفي نحو مرتبة (تأنيسه)من اللحظات التي يتسع فيها الوعي لفهم ما يمكن أن يسميه الفلاسفة المحدثون والمعاصرون(النزعة الشكية، أو النزعة الطبيعية) ثم أنه يعالج بوضوح تلك النزعات الإلحادية المنكرة لوجود إله متعال - كما أنه أيضاً يعالج النزعة الحلولية التي تري من الله إنساناً مشخصاً لا يظهر إلا في النظام الطبيعي ومن خلاله.

(ب) قلب الإنسان الواصل إلي مرتبة تأنيسه:

اشترط الصوفية العظام معني خاصاً للقلب الذي به يتوجه الإنسان إلي مرتبة إنسانيته فهو ليس هذه القطعة من اللحم والدم التي تنبض بين ضلوع الإنسان، فالقلب بهذا المعني الطبيعي يصلح للإنسان في مرتبة حيوانيته، لكن الأمر يختلف تماماً عندما يتعلق أمر القلب بهؤلاء الذين اتجهوا إلي تحقيق مراتب الكمال، والتحقق بمرتبة الإنسانية ، فالقلب في الإنسان المتأنس أشرف ما فيه لأنه المتبوع ولأنه يحوي في داخله صورة العالم، كما يعكس العديد من معانيه

(١) عبد الحق بن سبعين، مجموعة رسائل منشورة للدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣م، رسالة خطاب الله بلسان نوره، ص ١٩٢.
راجع أبو الوفا التفتازاني(الدكتور)، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٧م، ص ٢٥، ٢٦، ١٩١.

وهو إلي جانب هذا وذاك، محل نظر الحق ومنصة تجليه ومهبط أمره ومنزل تدليه[١]

ومما يقطع بإنفرلد الصوفي المتأنس بقلب خاص كما يعتقد (الغزالي)،و(ابن عربي)، و(القونوي)، و (الجيلي) وغيرهم -إنهم أصروا علي أن القلب الصنوبري المكون من لحم ودم - أحقر من حيث الصورة كي يكون محل سر الحق جل جلاله- وإنما قلب الإنسان المتأنس عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشئون الربانية وبين الخصائص والأحوال الكونية والروحانية منها والطبيعية[٢].

فقلب الإنسان الواصل إلي مرتبة تأنيسه هو ذلك القلب الذي يتصف بما وصف به الحق والعالم لأنه يمثل حقيقة جامعة بين الصفات والحقائق الإلهية والكونية [٣]

والقلب المنشود، وهو منبع قوي الإنسان الطبيعية والمزاجية وما يتبعها من الصفات والأخلاق والأفعال، وهو مرآه الروح الإلهي العارف المدبر البدن، وعن طريق العلاقة التى تنشأ بينه وبين القلب الحيواني الموجود في الصدر، أو علي حد تعبير (صدر الدين القونوي) بواسطة العلاقة، مع الروح الحيواني المحمول في الصورة الضبائية الحاصلة في التجويف الأيسر من القلب الصنوبرى[٤]، وتتجلي صورة القلب الروحانية بأعلي صفات الإنسانيه فيما يذكر (الجيلي) من أن القلب

(١) الرسالة المرشدية ، الورقه ٥٢.
(٢) الرسالة المرشدية ، الورقه٥٢.
(٣) راجع الرسالة المرشدية ، ق٥٢.
(٤) الرسالة المرشدية ، ق٥٤.

هو النور الأزلي والسر العلي المنزل في عين الأكوان لينظر الله تعالي به إلي الإنسان)[1]، وكأنه يشير بذلك إلي النافذة المفتوحة بين السماء والأرض ويؤكد علي حقيقة هامة من نواحي تطور الوعي الروحي في الإنسان، ذلك أنه طالما ظل الإنسان حبيساً في المعني الحيواني للقلب كانت صلاته منقطعة بالكون، وقنواته الواصلة إلي الإلوهية مغلقة.

ويعدد (الجيلي)اهتمامات قلب الإنسان الحيواني ، فيراها في (الهم) أو الإهتمام الذي يكون للناس بشئون دنياهم، وهذا الفهم في المراتب الإنسانية متفاوت الدرجة (فهم) بعض الناس يكون إلي أعلي ومعني ذلك أن إهتماماتهم تحاول التحرر منه ظلمة الدنيا وأدراك النفس، وهم البعض الآخر قد يكون إلي أسفل، أو إلي نفوسهم وهو هم(البطالين) المنشغلون بشهواتهم ورغباتهم الخاصة، وأما المحققون فلا هم لهم.. بل يقابلون بالكلية الأسماء والصفات (٢)

وهكذا يظهر معني (القلب بشكل حضاري تماماً، وذلك أنه هنا أصبح يعني الانقلاب إلي الحق .. وصرف وجه (الهمة) عن أمور الدنيا وظواهرها إلي الحقائق، وبواطن الأمور، وإنقلاب القلوب يكون بتزكيتها مما ينطبع فيها من تشتت وتفرق وإنحطاط إلي العوائد والطبائع ، وتكون التزكية علي قدر ما يعلق بالقلوب وعلي قدر ما يتمكن منها ويصدها عن التوجه إلي الحق جل شأنه، يقول(الجيلي) ، وعلي قدر تمكن الطبائع من قلبه - يعني قلب السالك تكون التزكية - فإن كان ممن لا تتمكن فيه البشريات والأمور العاديات كل التمكن فإنه بتزكي بأقل القليل .. والآخر الذي تمكنت منه الطبائع والعادات - يحتاج

---

(١) الإنسان الكامل ، جـ ٢، ص ٢٢.

(٢) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، جـ ٢، ص ٢٣.

إلي السلوك الشديد وقوة المجاهدات والمخالفات، فهذا علي قدر قوة سلوكه في الطريق ودوام مخالفته لنفسه يكون تزكيته وصفاءه علي قدر ضعف عزائمه في ذلك[١].

ومما يعكس تطور مفهوم القلب عند الصوفية بشكل يبدو غاية في الروحانية أنهم جعلوا منه كوناً جامعاً أصلياً وحقيقياً بينما ينظرون إلي العالم المحيط وكأنه صور ومرايا عاكسة. يقول (الجيلي) القلب هو الأصل والعالم هو الفرع لقوله تعالي ما وسعتني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن[٢] لو كان العالم هو الأصل لكان أولي بالوسع من القلب.

وهكذا تنتقل معان مثل الإطلاق واللانهائية إلي القلب ولا يتحملها العالم، فالحق المطلق لا ينزل إلي العالم بإعتباره وسعاً له، وإنما يستقر القلب الذي أعد كي يكون وسعاً ومنصة لتجليه.

ويبدو واضحاً أن فكرة الوسع التي يتصف بها القلب عند صوفية المسلمين لها نظير في الفكر البوذي، الذي يحدثنا عن (القلب الكبير) الذي يعد أكبر من أي جزء في الإنسان إنه أكبر من (الإنسانية) الكامنة في الإنسان بل هو أكبر من الكل، أكبركثيراً من الكل[٣]

Greater than any Part the all

but "heart"is very much more

(١) الإنسان الكامل، جـ٢ ص ٢٤.

(٢) الإنسان الكامل، جـ ٢، ص ٢٥.

(3) Christams Humphrys, Exploring Buddhism, London, 1974, p. 82.

هذا الوسع الذي يتسع للمعرفة دون وسيط، وهو الذي يعرف واحدية كل الأشياء "Oneness" كما يعرف تلك الدورة التي يكون بها صغيراً وكبيراً والتي من خلالها تتحقق (الوحدة).. إنه يمثل قانون القوانين، إنه الانسجام الأبدي والجوهر الكوني الذي لا شاطي لـ-Shoreless Universal Essence[1]

وهذا الوسع اللانهائي الذي عبرت عنه البوذية في عبارات أشبه بالحكمة الصوفية قدمه لنا (الجيلي) في عبارات دقيقة فوصفه بأنه، وسع العلم أولاً، وهو الوسع الذي يحظي بمعرفة الحق جل شأنه، إذ لا شئ في الوجود يعقل آثار الحق، ويعرف ما يستحقه كما ينبغي إلا القلب [2].

وهو ثانياً، وسع المشاهدة الذي يطلع القلب به علي محاسن جمال الله تعالي فيذوق لذة وصفاته بعد أن يشهدها فلا شئ من المخلوقات يذوق ما لله تعالي إلا القلب وهو «ثالثا وسع الخلافة»[3] الذي به يتحقق الإنسان في مرتبة إنسانيته، أو في مرتبة تمام عبوديته وتحققه بأسماء الحق وصفاته، فتكون هوية العبد، وإنيته عين إنيته ، واسمه اسمه ، وصفته صفته، فيتصرف في الوجود

---

(1) Exploring Buddhism

يقول كريسماس همفري في كتابه، استكشاف البوذيه، في الطريق إلي القلب أفإن القانون مطلق، والهدف النهائي مكرس للتضحيه من أجل الكل

On the way of the heart the rule is absolute, that even the find gool is sacrificed for the benefit of all.

see exploring buddhism,p

(٢) الإنسان الكامل، جـ ٢،ص ٢٥.

(٣) الإنسان الكامل، جـ٢، ص ٢٦.

تصرف الخليفة في ملك المستخلف وهذا وسع المحققين ثم أن القلب هو «وسع الإستيفاء » وهو بإستيفاء كمال ما عليه المخلوق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه ، فإن ذلك لا نهاية له وهذا معني قوله (وسعني قلب عبدي المؤمن)[1]

وهذا إشارة إلي أن قلب الإنسان المتصف بالإنسانية هو الوحيد الذي أعد ليكون متسعاً لظهور الحق الكامن في الإنسان. فالإشارة هنا ليست كي يتحول الإنسان العبد إلي(رب)- حاشا لله - وإنما فطن الإنسان الواصل إلي مرتبة إنسانيته أنه إنما يتجه إلي الله ليوقظ الحق المستجن في قلبه، فيراه فيه علي قدر صفائه ونقائه - وذلك هو (التوجه)[2] المنشود من رحلة الإنسان الذي ينشد إنسانيته.

وهذه المعاني التي توسعنا فيها سبق أن توقفنا عند بعضها عند حديثنا عن التصوف والحاسة الكونية ، ثم في الفصل الذي خصصناه للسفر إلي الله.

(ج) فكر الإنسان المتأنس:

إذا كان القلب هو منزل الحق ومنصة تجليه، فهو بهذه الصفة يعد قناة إستقبال كل الصور الحقية - فإن (الفكر) الذي يمثل عقل الإنسان المتأنس هو قناة أخري من تلك القنوات المفتوحة صعوداً إلي الإلوهية. وبهذه الصفة هو مفتاح من مفاتيح الغيب، وهو نافذة يطل منها الإنسان علي السموات العلا،أو هو كما يقول «عبد الكريم الجيلي» الرقيقة الفكرية أحد مفاتيح الغيب الذي لا يعلم حقيقتها إلا الله ، فإن مفاتيح الغيب نوع حقي، ونوع خلقي - فالنوع الحقي

(١) الإنسان الكامل، جـ، ص ٢٦.

(٢) الرسالة المرشدية ، الورقه ٥٦.

هو حقيقة الأسماء والصفات، والنوع الخلقي: هو معرفة تركيب الجوهر الفرد من الذات -أعني ذات الإنسان المقابل بوجوهه وجوه الرحمن ، والفكر أحد تلك الوجوه بلا ريب -فهو مفتاح من مفاتيح الغيب لكونه نور ...فإذا ما أخذ الإنسان في الترقي إلي صور الفكر وبلغ حد سماء هذا الأمر الصور الروحانية عالم الإحساس وإستخراج الأمور الكتمانية علي غير قياس ، وعرج إلي السموات، وخاطب أملاكها علي إختلاف اللغات (١)

يخص (ابن عربي) فكر الإنسان بخصائص تتفق ونظريته في الإنسان «المأنس » فهو يري أن عمل البصيرة في الإنسان المتأنس هو من الأمور التي تحظي باستقبال التجلي الإلهي. لذلك يكون قد فتح نافذة يطل منها الفكر علي اللامتناهي، ويصف هذا الإنسان بأنه صاحب المعاني، وهو الذي يتخلص من تعب الفكر وتناهيه يقول الشيخ الأكبر « فيكون صاحب المعاني مستريحاً من تعب الفكر، فتقع الزيادة له عند التجلي، في علوم الأسرار، وعلوم الباطن، وما يتعلق بالآخرة وهذا مخصوص بأهل طريقنا » (٢)

ومن هذا المنطلق يكون عمل الفكر في مجال علوم الوهب لا الكسب، وعلوم الباطن لا علوم الدنيا والظاهر، وهو أمر مقصور علي هؤلاء الذين اتخذوا لهم معراجاً صاعداً إلي حيث مرتبة الإنسانية .

---

(١) الإنسان الكامل، ،جـ ٢ ،ص ٣٨.

- المفتاح إستعداد وقبول وفتح وهناك أنواع من الفتح والمفاتيح - فهناك مفاتيح الغيب الإيجادي، وهناك الغيب العرفاني،- والخلق عند ابن عربي سلسلة من الفتوحات.
راجع المعجم الصوفي، مادة فتح، ص ٨٦٧.

(٢) الفتوحات المكية ، السفر الثالث، ص ٨٠، ٨٢.

ويحدد (ابن عربي) كيف يمكن أن يكون فكر الإنسان وسيلة فعالة إلي زيادة العلوم وتساميها، كما يشير إلي أنه قد يكون سبب تدني العلوم، وعدم جدواها فالفكر يسمو بمكارم الأخلاق من الطهارةوالتنزه عن الشهوات الطبيعية، والأخلاق الصارفة عن النظر الصحيح، فإذا شغل الفكر بحب الرياسة وإتباع الشهوات فإن هذا يصرفه عن إقتناء العلوم - فإذا علم الإنسان أن الدنيا منزل من منازل المسافر، وأنها جسر تعبر، وأن الإنسان إذا لم تتحل نفسه هنا بالعلوم ومكارم الأخلاق وصفات الملأ الأعلي فلا سبيل له إلي السعادة الأبدية[1].

وعروج الفكر علي نوعين [2]، فنوع علي صراط الرحمن، من عرج علي هذا الصراط المستقيم إلي أن يبلغ من الفكر نقطة مركزه العظيم ظفر بالتجلي المصون، الملقب بالدر المكنون، في الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون، وأما المعراج الثاني فهو الذي يؤدي بصاحبه إلي أسفل سافلين، وهو علي نحو ما يذكر عبد الكريم الجيلي(معراج الخسران وصراط الشيطان، إلي مستوي الخذلان[3].

د - صفات الإنسان الواصل إلي مرتبة تأنيسه:

وهكذا ينتهي الصوفية من المتفلسفة إلي وسائل عظيمة تتوافق مع نظريتهم في (الإنسان) هذه السائل هي الجسر الواصل بين المتناهي واللامتناهي، وبين الحق والخلق، وبين الخارج الظاهر، والباطن الخفي.

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ٨٣.

(٢) راجع الإنسان الكامل، جـ٢، ص ٣٩.

(٣) راجع الإنسان الكامل ، جـ٢، ص ٣٩.

والإنسان علي هذا النحو لن يكون في حالة تمزق وقلق، وإنما هو ذلك العارف الذي تنور قلبه، وتمدد وجدانه فراح يتحرر من قيود الحواس، وقصور القلب الفيزيقي وإنغلاق الفكر، ثم إنطلق ليعلن أنه لا يعيش اغتراب إنسان (هيدجر) أو يأس إنسان (سارتر) أو إنفعال إنسان (بول تيلتش) الذي يتساءل عن أساس وجوده، إنه الإنسان (المتأنس) الذي حظي بالرجوع إلي أعلي مستويات الكمال التي أشار إليها الحق جل شأنه حين قال(**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسغل سافلين**) (١)

ومن صفات صاحب هذا المقام كما يقدمها (صدر الدين القونوي) (٢):

١ - أنه لا يتأسف علي فوات أمر أصلاً.

٢ - أنه لا يعول علي شئ بعينه ولا يعتمد عليه ولا يتشوف لتحصيل مطلب معين شريفاً كان أو غير شريف لأنه يترك اختباره لله.

٣ - أن تكون نفسه أصفي جوهراً وأذكي فهماً.

٤ - أن تكون أخلاقه وسجاياه أقرب وأشبه بأخلاق الكرام.

٥ - أن يكون أشد تحقيقاً لأعتقاد الأنبياء ومذهب الحكماء.

٦ - أن تكون أعماله وسيرته أشد تشبهاً بأفعال الملائكة وسيرتها.

---

(١) سوره التين، آيه ٣،٤.

(٢) إستخلصنا هذه الصفات من تصوير الصدر للقونوي لصفات ذوق الإنسان في مرتبة تأنيسه . راجع مفتاح الغيب، ص ٨٦، ٨٧، ٨٨.

وهكذا ينفرد الإنسان المتأنس بصفات تجعله رابطة بين الألوهية والبشرية، وبدلاً من كونه مجرد صورة أو واقعة كونية[١]. وتُعد دراسات (دلاكورا) "Delacriox" في هذا المجال إضافة معاصرة لتصوير الإنسان في مرتبة إنسانيته، فهو يري أن الإنسان بوصوله إلي هذه المرتبة السامية يغدو بديلاً مقدساً إلي الذات لتحل محل (النفس البدائية) وهو بهذا جعل من الإنسان في الطريق إلي إنسانيته فاتحاً لطرق جديدة لتدفق قوه الإنتصار علي الوعي البدائي والذي يعيد الوعي، وينقل الإنسان من حياته الحيوانية إلي نوع من الحياة الكونية، بل وترفعه إلي مستوي الاسم العظيم(الله) ذلك الاسم المليئ بالقدرة والتي منها استمد الإنسان ذلك الشعور بالسلام والهدوء.

وهذه الشخصية من ذلك النوع المتسامي، والتي تنتمي للوجود في كل مرحله من مراحل تطور ألوعي الصوفي، ونمو تلك النفس الخالدة تهزم في ذاتها كل العناصر الجامحة والتي تميل إلي الإنفصال عن أصلها، وتحل مشكلة التناقض بين (الأنا والأنات) "Anima an Animus"[٢] إن الإنسان في بحثه الطويل عن إنسانيته قد تم تخلله ، كما تصبح الألوهية سارية كما يسري الماء في قطعة الأسفنج، التي تلقي بجوار البحور، أو بجوار محيط الحياة والحب،

(1)What is enlightnment, p..46,47.

(2) What is enlightnment,p.46 Eucken, der sinn und wetr de ns ,p.12.

راجع ايضا:

- Delacriox, Etiudes,sur le mysticim p.1947, Compere Dantes transmuted, when first breathed the air of parapdise sense of

- إذا لم أكن أنا ذاتي التي هي أنت وخلق جديده أيها الحب الذي يحكم السر أنت المعروف بنوره الذى يرفعنى إلى السماء .

الذي حققه به يقول أنا أحيا مع ذلك فلست أنا الحياة، ولكن الله في God in me - وهكذا يتخلص نهائياً من كل وصمات الإنفصال عن إنسانيته.

خاتمـــــه

إن من أبرز النتائج التي أسفر عنها هذا البحث أننا:

أولا: بصدد رؤية حضارية لفكرة أخلاقية يسعي فيها الصوفية للعثور علي الإنسان الحقيقي، أو الإنسان عندما يصل إلي مرتبة إنسانيته.

ثانيا: يسفر عن دقيقة فارقة بين الإنسان في مستوي حيوانيته، أي بإعتباره من لحم ودم أو إنسان بشري يمارس طبائعه الدنيوية والإنسان عندما يرتفع علي هذه الممارسات الدنيا، ويحاول جاهداً أن يحقق في ذاته إستهلاك الإنسان الإنساني أو (المتأنس) للإنسان الحيواني.

ثالثا: يسلك الصوفية في سبيل تحقيق هذا الهدف مسلكا حذراً عندما يفرقون بين مفهوم (الإنسان الكامل) أو الإنسان الكوني الكامل في النظريات الميتافيزيقية، والإنسان عندما يصل إلي مرتبه تأنيسه، بإعتباره مرحلة فوق أخلاقية في سلم إرتقاء الإنسان الحيواني.

رابعا: يظهر الإنسان (المتأنس) متصفاً بصفات نجاح الإنسان في الجمع بين الوجود لذاته والوجود في ذاته في نسخة الكون المصغر، أو الكون الإنساني.

خامسا: إذا كان الموت هو حد التناهي الأليم الذي يواجه الإنسان الحيواني، فإنه لا يكون كذلك بالنسبة للإنسان الإنساني، وذلك أن الموت بالنسبة له

خلاص من رق البدن، وإنتصار علي حدود التناهي، وتجاوز الشعور بالزمان والمكان.

سادسا: يقدم الصوفية مفهوماً للكون ينبع من فهمهم لمعني (تأنيس الإنسان) فالكون الظاهر كون متناهي لأنه يرتبط بقدرات الحواس الطبيعية، لذلك اتجه الإنسان للبحث عن اللانهائية والإطلاق في الكون الداخلي أو الباطن، لذلك فكون الإنسان (المتأنس) كون باطني لا نهائي غير مقيد بقيود الحواس ثم أنه مما لايجري عليه الإحساس بضيق المكان أو رتابة الزمان.

سابعا: تفصح الدراسات الحديثة عن تلاقي الداخل والخارج، والظاهر والباطن وإتحادهما عندما يصل الإنسان إلي مرتبة تأنيسه، لذلك فإن إتجاه الصوفي إلي هذه المرحلة السامية ، تمثل أهم خطوات الإنسان الإرتقائية تجاه تسامي الآنا.

ثامنا: يبدو تأنيس الإنسان في الفكر الصوفي أسبق نوع من ألدراسات السيكوفيزيقية أو النفس جسديه التي تنشد اتجاهاً روحياً يحقق علاقة وثيقة بين نظامين، النظام الطبيعي والنظام الإلهي، وكذلك النظام الروحي والنظام المادي أو الحسي.

تاسعا: ومن النتائج العلمية الهامة والتي ظهرت لدي متفلسفة الصوفية كنوع من العيان الصوفي أو لحظة من لحظات الوعي العميق، أن الإنسان المتأنس يجتاز نقطة تقاطع الوعي واللاوعي، تلك النقطة التي تتصف بالإحساس بتخلل النظام الإلهي للنظام الطبيعي وإجتياز الإنسان للإحساس بالزمان رغم أن اللحظة تقع في الزمان الطبيعي كما يجتاز الإحساس بالمكان رغم تخللها للمكان.

عاشرا: يظهر قلب الإنسان في مرتبة إنسانيته حقيقة ربانية تجمع بين الأوصاف والشئون الربانية، وبين الخصائص والأحوال الكونية والروحانية منها والطبيعية كما يعني القلب انقلابا عن الدنيا إلي الحق، ويكون هذا الأنقلاب بتزكية القلوب وإعدادها لكي تكون وسعاً يسع الحق ومنصة لتجليه جل شأنه.

حادي عشر: ويمثل فكر الإنسان الكامل قناة أخري من القنوات المفتوحة علي الألوهية ، لذلك فهو مفتاح من مفاتيح الغيب، واشتغاله يكون بعلوم الوهب أكثر من انشغاله بعلوم الكسب، ومعراج فكر الإنسان في مرتبة تأنيسه إلي أعلي، ومعراج فكر الإنسان الحيواني إلي أسفل، ومعراج فكر الإنسان إلي مرتبة تأنيسة معراج الظفر بالمراتب العلي والأسرار المقدسة، بينما معراج فكر الإنسان الحيواني معراج الخسران وصراط الشيطان.

ثاني عشر: الإنسان الواصل إلي مرتبة تأنيسه لا يعاني إغتراب إنسان هيجل وهيدجر، كما لا يعاني يأس إنسان سارتر وحصره النفسي، ولا هو يفتقر إلي مبررات وجوده، ثم أن العدم لا يحاصره أو يضغط علي وجدانه كما هو الحال في الفلسفات العدميه أو الملحدة بل هو إنسان ملئ بالأمل والتفاؤل، استطاع أن يجمع في ذاته كل عناصر الكون المتفككة.

ثالث عشر: ينفرد الإنسان الواصل إلي مرتبة تأنيسه بصفات تجعله معبراً وجسراً وأصلا بين الألوهية والبشرية، فهو إنسان قد تمكن من هزيمة كل العناصر الجامحة والتي تميل به إلي مستوي الخسران، وتدفعه إلي الانفصال عن أصله في العلم الإلهي عندما خلق أول مرة .

الفصل الخامس

الظل

المعنى الاصطلاحي والنظرية الأنطولوجية
عند متفلسفة الصوفية



الظل المعني الإصطلاحي والنظرية الانطولوجية

تقديم:

لما كنا قد بدأنا سلسلة من البحوث المتعلقة بالتصوف الفلسفي في محاولة إظهار مكنون مصطلحات المدرسة الصوفية التي انبثقت عن فكر(محي الدين بن عربي) المتوفي في(٦٣٨هـ)، والتي تطورت علي يد تلميذه وابنه المتبني(صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي(المتوفي(٦٧٣هـ)، كما أثبتناه في بحثنا عن هذا الصوفي المتفلسف.

ولما كان هذا البحث قد جاء عقب سلسلة من البحوث التي قمت بها لتشكل إجابة عن التساؤلات التي دارت حول ما أحاط ألفاظ أصحاب هذه المدرسة من غموض وما انطوت عليه نظرياتهم الأنطولوجية من عمق وإعجاز فكر، ومن هذه البحوث كتاب (النصوص في تحقيق الطور المخصوص)والذي صدر عن معهد المخطوطات بجامعة المنصورة ضمن خطة تحقيق التراث والمخطوطات ١٩٨٩م. وكذلك(مشكلات في التصوف الفلسفي والفلسفة الروحية)و(السفر إلي الله)و(تسامي الأنا في الحب الإلهي وتأنيس في الفكر الصوفي المتفلسف ثم الكتاب الأول من دلالات المصطلح الصوفي المتفلسف والذي صدر أواخر ١٩٩٢م، وغيرها من البحوث التي يأتي هذا البحث حلقة من حلقاتها التي تضع لبنة أخري في تفسير البناء الفلسفي الشامخ في فكر جماعة من الصوفية الذين اختاروا لأنفسهم مصطلحاً خاصاً تعارفوه فيما بينهم ليفسروا به نظرتهم إلي الكون وعلاقة الله بالعالم وعلاقة الإنسان بالعالم من جهة وبخالقه من جهه أخري ثم ليغلفوا به نظريتهم العرفانيه والأنطولوجيه.

(١) موضوع هذا الفصل، بحث منشور في دورية الجمعية الفلسفية المصرية ، ١٩٩٤ . وكذلك نشر في حولية كلية الآداب، العدد ١٤.

لذلك كله أقدم البحث (الظل المعني الاصطلاحي والنظرية الأنطولوجية)

"Umbra or The Revelation of The One to Himself"

ولأن كان كل ما سبق يشكل أحد الجوانب الهامة التي من أجلها قدمنا هذا البحث فإن الأهمية القصوي له ترجع إلي أن مصطلح الظل ينتشر في معظم مؤلفات (ابن عربي) و(الصدر القونوي) و(عبد الكريم الجيلي) المتوفي (٨٠٥هـ)[١].

وبين هؤلاء مدرسة تمتد من (جلال الدين الرومي) المتوفي(٦٧٢)إلي (فخر الدين العراقي) المتوفي (٦٨٨هـ) و(سعيد الدين الفرغاني) المتوفي (٦٩٩هـ)، و(مؤيد الدين الجندي) المتوفي(٧٠٠هـ)، و(شمس الدين محمد بن حمزة الفناري) المتوفي(٧٥١هـ)، و(قطب الدين الأزنيقي) المتوفي(٨٨٥هـ) وكل هؤلاء قد عرفوا مصطلح الظل وإستخدموه في مؤلفاتهم وشروحهم علي مصنفات الأساتذة العظام ممن قدمنا - ومن هذه المؤلفات : فصوص الحكم والفتوحات (لإبن عربي)، والفكوك، ومفتاح الغيب والنصوص (للصدر القونوي)، ومنتهي المدارك (لسعيد الدين الفرغاني) ، ومفتاح الأنس بين المعقول والمشهود (الفناري)،وزبدة التحقيق ونزهة التوفيق(للأزنيفي) [٢].

---

(١) راجع إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين، طبعة استانبول ١٩٥٥م، ص ١٨٤.

(٢) راجع أيضا زبدة التحقيق ونزهة التوفيق لقطب الدين الأزنيقي، نسخة خطية رقم ١٠٤٧ تصوف مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية . ويراجع أيضاً أسرار السرور بالوصول إلي عين النور لإبراهيم بن إسحاق التبريزي، نسخة خطية رقم ٤١٤٠ تصوف دار الكتب المصرية، وكذلك سعيد الدين الفرغاني، منتهي المدارك ومشتهي لب كل عارف وسالك،نسخة خطية رقم ٢٥٨٠ تصوف دار الكتب المصرية، راجع ايضا مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، لمحمد بن حمزه الفناري نسخة خطية رقم ٦٠٤ تصوف طلعت.

وفي ضوء فهم مصطلح (الظل) يسهل التعامل مع نظريات من أمثال التجلي، والفيض، ومراتب الوجود، والأعيان الثابتة، والمشيئة والإرادة والأمر الإلهي المعني بالإيجاده والتكوين.

كما يمكن تفسير مصطلحات من أمثال الوهم، والعالم الظاهر، والتنزلات الإلهية، والتجليات وغيرها من المصطلحات المتشابكة.

(فالظل)في القرآن الكريم قد ورد بمعني الظل، والعزة، والمتعة، والراحة، في الوقت الذي ورد فيه بمعني السموم والحميم والعذاب المقيم في ظل الجحيم، وسيظهر مصطلح (الظل) في علاقته بالذات باعتبار(ظل الله الذي به تظهر الذات لنفسها في مقام تجلي الأحدية . وسوف يتضح لنا أن الظهور الإلهى يكون عن تجليات ذاتية في مرتبة الأحدية ، ومرتبة الإنية، ومرتبة الهوية، وهي كلها مراتب معنوية غيبية .

وفي عرضنا للظل والعلاقة بين الحق والخلق سيتضح لنا أنها أشبه بالعلاقة بين الصورة والأصل أو بين الظل وشخصه، ذلك أن للعالم وجود مستمد من وجود الحق فمنه ظهر وإليه يعود، كما ستظهر الكائنات والمخلوقات كالزجاج الملون الذي بلونه يظهر التجلي الإلهي.

فإذا كان التجلي علي الأشجار والنباتات كان بطعمها، ورائحتها، ولونها، فهو في الحلو حلو، وفي المر مر.

وستبدو العلاقة بين الظل والإنسان الكامل علي إعتبار أنها تتعلق بألطف الظلال جميعها، وهو المشار إليه بالظل الممدود في مواجهة الظل المحدود الذي هو العرش الإلهي.

وسوف نتبين أن للظل معان كثيرة جداً منها أنه للعالم، والمراتب الذاتية والمراتب الوجودية، وتجليات الذات لنفسها، وتجلياتها علي الأكوان، والإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية، والحجب الظلمانية، والحجب التورانية، والعكوس علي المرايا الكونية، وإلي أخر ما سوف يظهر من هذا البحث.

وعلي قصر العرض الذي قدمناه فقد توخينا فيه الدقة البالغة في العرض والأمانة في الفهم ونرجو أن نكون قد قدمنا ما يمكن أن يكون منطلقاً للعديد من البحوث القادمة إن شاء الله.

١ - الظل في القرآن والمعني الإصطلاحي:

جاء(الظل)[١]. كما ورد في القرآن الكريم متعلقاً بمعان كثيرة، منها ما يرتبط بالمعني الحسي في المادة. أو هو علي نحو يذكر الطبيعيون الظلام الناجم عن حائل دون مصدر الضوء.

وعند اللغويين ضوء شعاع الشمس دون الشعاع فإذا لم يكن ضوء فهو ظلمة لا ظل... مع ذلك فهم يذكرون أن ظل الليل سواده، كما أن الليل ظل... ويقال أظل يومنا هذا إذا كان ذا سحاب أو غيره وصار ذا ظل فهو ظل...والعرب تقول ليس شئ أظل من حجر ولا أدفأ من شجر...وكل ما كان أكثر عرضاً وأشد اكتنازاً كان أشد لسواد ظله... وظل كل شئ شخصه لمكان سواده) [٢].

و(الظلمة)يالضمة ما يستظل به الإنسان كما يستخدم الظل ليعبر به عن العزة، والمنعة، ودفع الأذي، فهو لفظ يوحي بالقوة والحماية.

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة ظل.

(٢) المعجم الصوفي ، مادة ظل، ص ٧٤٥، ولسان العرب مادة ظل.

كذلك يأتي مصطلح (الظل) تعبيراً عن رفاهة العيش ورخائه[1].

وقد جاءت الآيات في القرآن الكريم لتعبر عن هذه المعاني جميعها.

يقول جل شأنه(**وندخلهم ظلاً ظليلاً**) [2].

وقوله جل شأنه في سورة الواقعة(**وطلح منضود، وظل ممدود**)[3].

وهي إشارة إلي كثافة الظل الذي لا يزول ولا تنسخه الشمس لأن الجنة ظل كلها لا شمس فيها.

ثم قوله جل شأنه: (**هم وأزواجهم في ظلال**)[4] وهي مكافأة الأزواج من الأطهار في الجنة حيث الظلال الوارفة، وحيث لا شمس ولا زمهرير. ويأتي اللفظ محملاً بنفس المعاني في قوله تعالي(**ودانية عليهم ظلالها**)[5].

وفي سورة الفرقان يضرب الحق جل شأنه مثلاً علي بديع صنعه وقدرته، فيبين للناس كيف بسط الظل ومده وقت النهار حتي يستروح الناس من حرارة الشمس المتوهجة، وهو لو شاء لجعله ساكناً نابتاً في مكان لا يتحول عنه، لكنه بقدرته ينقله من مكان إلي مكان، ثم جعل الشمس عليه دليلاً. يقول جل شأنه

---

(١) معجم ألفاظ القرآن، مادة ظل، وفي إسناد الفصل(ظل) تصرفات، فمنهم من يحذف لامه وتفتح الظاء مثل (ظلت) عليه عاكفاً (وظلتم تفكهون)ومنهم من يكسر الظاء فيقول ظلت.

(٢) سورة النساء/ الآيه ٥٧.

(٣) سورة الواقعة / الآيتين ٢٩ ، ٣٠.

(٤) سورة ياسين / آيه ٥٦.

(٥) سورة الإنسان / الآيه ١٤.

(ألم تر إلي ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلا)[1].

وبالرغم من إستخدام لفظ (الظل) للدلالة علي الرخاء والنعيم والسعادة الأبدية، إلا أن قدرة الله شاءت أن يكون من الظل ما لا يغني من لهب أو يقي من جهنم، بل هو ظل من دخان جهنم لا يظل من حرها أو يقي من لهبها. لذلك سمي العذاب ظلاً تهكماً وإستهزاء بالمعذبين، لقوله تعالي**(انطلقوا إلي ظل ذي ثلاث شعب)** [2].

وقوله جل شأنه **(وظل من يحموم)**[3] أي من دخان أسود قاتم شديد التأثير علي المجرمين، فهو ظل من سموم وحميم.

وقوله جل شأنه **(فأخذهم عذاب يوم الظلة)**[4] إلا أن الأصل في المعاني المنسوبة إلي الظل أن يكون راحة ونعيماً أو هو إشارة إلي ما ينعكس من الأجسام علي الأسطح، لسقوط أشعه الشمس عليها، فتظهر صور الأشخاص والأجسام كالخيالات لأصل حقيقي ترتد إليه، فنسبه الظل إلي الشخص نسبه الصوره إلي صاحبها، أما الظل والعذاب فمعنيان مرادان الله جل شأنه .

ومع ذلك لم يبقي لفظ (الظل) مقصوراً علي هذه المعاني عندما تناوله متفلسفة الصوفية بالتأويل، فقد ظهر هذا المصطلح في فكر مدرسة (ابن عربي) محملاً بمعان وجودية أنطولوجية وميتافيزيقية كما جاء عن (الشيخ الأكبر)

---

(١) سورة الفرقان / الآيه ٤٥.

(٢) سورة المرسلات / آيه ٣٠.

(٣) سورة الواقعه / الآيه ٤٣.

(٤) سورة الشعراء / الأيه ١٨٩.

ومنسوبًا إلي اللغة من ناحية، ومن ناحية أخري مفسراً للعلاقة النمطية بين الحق والخلق كما يتصورها الصوفية من المتفلسفين أو هو يفسر الواحد والكثير.

كما يرد (الظل)[1] في فكر(ابن عربي) ومدرسته مستمداً من القرآن الكريم. إلا أن الشيخ يتأول المعاني بحيث تعبر في النهاية عن نظرية متكاملة في ظهور الحق بصفاته وأسمائه فيما لا يحصي من التجليات الظاهرة علي صفحة الكون .

ويأتي الظل في المعجم الفلسفي بمعني "Umbra" في اللغة الإنجليزية، وبمعني"Ombra" في الفرنسية، وهو الضوء الثاني الحاصل من مقابلة المضئ بغيره [2].

ويتحدث "A.R.Lacey"عن معني خاص من معاني الظل فيظهر عنده بمعني التصور"Preceptions" وهو عنده أساس الاعتقاد ، وأنه المدخل لفهم ما يمكن أن يعدوهما "Illusion"[3].

---

(١) الظل لغة نقيض الضوء.. أو هو بالغداه وجمعه ظلال وظلول، وأظلال، والظل من الشباب أوله، ومن القيظ شدته، ومن السحاب ما واري الشمس، ومن النهار لونه إذا غلبته الشمس.

وقولنا هو في ظله يعني في كنفه.. وأتركه تر الظبي ظله تضرب للرجل النفور لأن الظبي إذا نفر من شئ لا يعود إليه أبداً وظليل ذو ظل دائم، والظلل حركة الماء تحت الشجر تصيبه الشمس والظلمة والإقامة والصحح.

وكل هذه المعاني لا تفي بالغرض الذي استخدم متفلسفة الصوفية اللفظ من أجله .

(أنظر : القاموس المحيط للفيروز أبادي، ماده ظل).

(٢) المعجم الفلسفي للدكتور / عبد المنعم حنفي، القاهرة سنة ١٩٩٠م، مادة ظل، ص ١٩٢.

(3) A.R. Lacey, A Dictionary of philosophy, kings college, London, 1976, 1986.

ويتحدث (جاكوب نيدلمان) "Jacob Needliman" عن الخيال باعتباره (ظلاً) أو تجلياً من تجليات الوعي العظيم-"Manfistation of great consciounsness"[1].

وفي هذا المجال يتحدث (هيلاري إفانز) عن حالة من حالات تبادل الوعي يكون فيها الإنسان قادراً علي توظيف ملكاته الخلاقة التي تعمل كما لو كانت تستدعى مصدراً من مصادر الطاقات الروحية الإستثنائية "Excepitional Powers"[2].

كما يتحدث ريتشارد بوك " Ritchard M,Buke" عن (الظل) الكوني الذي يظهر في عقل الشخص ذو القدرات الفائقة أو ما يطلق عليه (الوعي الكوني)[3] "Cosmic consciousness".

٢ - الظل عند متفلسفه الصوفيه

Umbra Or The Revelation OfOne To Himself

إذا كان الظل الممدود هو قرين وجود الراحة للإنسان، حيث يقيه من أشعة الشمس الحارقة، كما نفهم من اللغة العربية ومن تفسير المفسرين لآيات القرآن الكريم فإن المعني يتعدي هذا إلي معان عديدة عند الصوفية.

---

(1) Jacob Needleman, A.Sense of the cosmos, New York and London,
1980,pp . 18, 19.
(2) Hilary Evans, Alteranate,States of Consciousness, London, 1989,p 23.
(3)Richard M,Buke and others, what is Englightnement,M.K.,1984,p,3.

فهو قرين معان إشراقية عند المعتدلين منهم إذ ينظرون إليه علي أنه حجاب يحجب الإنسان عن ربه. فالقاعد في الظل لا يقعد من أجل الراحة وإنما يعاني ذل الحجاب، ويكابد مشقة الخروج من الظل الذي هو به بعيد عن ربه.

فالعارف المكاشف هو من أهل الحقائق، لأنه بمجاهداته ورياضاته الروحية خرج من الظل إلي أنوار المكاشفة، أما المحجوب فهو يظن أنه في راحة العلم الحسي، أو في ظله وهو لذلك بعيد عن نفحات أنوار الحقائق الإلهية (١).

يقول القاشاني (الظل هو الوجود الإضافي الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة التي هي المعدومات، ظهرت بإسمه النور، الذي هو الوجود الخارجي المنسوب إليها، فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها. صار ظلاً لظهور الظل بالنور وعدميته في نفسه - قال الله تعالي (**ألم تر إلي ربك كيف مد الظل**) أي بسط الوجود الإضافي علي الممكنات فالظلمة بإزاء هذا النور هو العدم، وكل ظلمة عبارة عن عدم النور عما شأنه أن يتنور، ولهذا سمي الكفر ظلمة لعدم نور الإيمان في قلب الإنسان الذي من شأنه أن يتنور به (٢).

ويربط (القاشاني) في عرضه لإصطلاحات الصوفية بين نظرية الأعيان الثابتة والظل فيقول أن الظل الأول هو العقل الأول لأنه أول عين ظهرت بنوره تعال وقبلت صورة الكثرة التي هي شئون الوحدة الذاتية(٣).

---

(١) راجع في هذه المعاني، ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية ص ٢، ونقلها الدكتور / حسن الشرقاوي في كتابه، ألفاظ الصوفية ومعانيها، طبعة دار المعرفة بالإسكندرية، مادة ظل.

(٢) اصطلاحات الصوفية للقاشاني، مادة ظل.

(٣) اصطلاحات الصوفيه، مادة الظل الأول.

كذلك ترتبط معاني المصطلح (بالإنسان الكامل)[1] علي اعتبار أنه ظل الإله المتحقق بالحضرة الواحدية.

كذلك يتحدث (ابن عربي) عن (الظل) فيراه العالم أو ماسوي الحق. فيكون كل ما مظهر أو صورة للحق ظل لله تعالي، وظل الله (ليس مظهراً للذات الإلهية بل هي مظهر الله من حيث جمعية أسمائه. فالمقول عليه سوي الحق أو مسمي العالم هو بالنسبة إلي الحق كالظل للشخص وهو ظل الله. وهو عين نسبة الوجود إلي العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس. فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمي شئوناً إنما هو أعيان الممكنات، عليها امتد هذا الظل، فتدرك منه بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات.. ولكن بإسمه النور وقع الإدراك وامتد هذا الظل علي أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول ألا تري الظلال تضرب إلي السواد تشير إلي ما فيها من الخفاء لبعد المناسبة بينها وبين اشخاص من هي ظلاله)[2] فكلما كان الظل مجهلاً كانت المسافة بعيدة بينه وبين صاحبه وكانت الأنوار ماحقه.

والظل عند(صدر الدين القونوي) هو المرآة التي تعكس صفات الحق وشئونه وما العالم إلا ظل الحضرة الإلهية والظل أيضاً هو الإمكان، وهو العين الثابتة للعالم فالوجود الحق في الذوق هذا المقام مرآة الأحوال المضافة إلي الكون[3]

---

(١) اصطلاحات الصوفية، ماده ظل الإله.

(٢) المعجم الصوفي، مادة ظل، ص ٧٤٩، راجع أيضاً فصوص الحكم شرح وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي، جـ ٢، ص ١٠٨،١٠٩.

(٣) صدر الدين القونوي، مفتاح الغيب،نسخة خطية رقم٢٧٣م.تصوف،طلعت.بدار الكتب المصرية ، ص١٦٧

وبهذا المعني يمكن إعتبار مصطلحات من أمثال (Phenomenal Worled العالم الظاهر)[1] وكذلك"The Revelation of The One to Himsilf" أو التجلي الظاهر بصور أعيان الممكنات ، هو مما يعبر عن الظل كما يتصوره متفلسفة الصوفية كمظهر من مظاهر التجليات الأنطولوجية التي تسهم في تفسير كيفية الخلق من عدم لا موجود ولا معدوم.

كما يستخدم (جلال الدين الرومي)[2](الظل) بمعني خاص يتناسب وفلسفته الصوفية فهو عنده صورة أولياء الله كما أنه الدليل المتنبئ عن نور شمس الله .

كما يتحدث (ابن عربي) في مجال آخر عن (الظل) بمعني المقام الموسوي المحمدي [٣]

فهو يقدم لنظرية في الحقيقة المحمدية والقطبانية، لذلك سنعالج الظل من خلال نظريات متفلسفة الصوفية بمفهوم انطولوجي ميتافيزيقي لنوضح معاني من أمثال التجلي والفيض، والعلاقة بين الحق والخلق أو الواحد والكثرة التي تظهر في المظاهر والمجالي أو الظلال المتعددة للواحد بتعدد الأنوار التي يتعرض لها.

---

(1) Affifi,The Mystical Philosphy of Muhyidyin Ibnul Arabi, 1939,p.52.|Cambreidg

(٢) عناية الله إبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٧٢.

(٣) زكي نجيب محمود (الدكتور) ، الرمز في ترجمان الأشواق، مقال ضمن الكتاب التذكاري في الذكري المئوية الثامنة لوفاه (ابن عربي) الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٩م، ص ٨٣.

٣- ظـل الــذات

The Revelation Of The One

تكشف الدراسة فيما سبق عن المعني الذي يشير به الصوفية إلي مصطلح (ظل الله) فهم إذا تكلموا عن (ظل الله) إنما يشيرون إلي الاسم الجامع للأسماء الإلهية كلها.

وهم لا يفهمون هذا المصطلح علي أنه مظهر الذات الإلهية، فالذات غيب مطلق، وما يتجلي منها إن هو إلا مظهر للحق من حيث الأسماء والصفات دون الذات.

واستمع لقول(الجيلي) عندما يتحدث عن تجليات الذات باعتبارها تجليات غيبية لا كونية - يقول"(الإلوهية أفضل مظاهر الذات لنفسها ولغيرها ومن ثم منع أهل الله تجلي الأحدية لا يسوغ ذكر أنت ولا ذكر هو... ويظهر الحق في الألوهية علي أكمل مرتبه وأعلاها)[١]

ويقول ايضا (الإلوهية مشهودة الأثر مفقودة النظر، يعلم حكمها ولا يري رسمها، والذات مرتبة العين مجهولة الأين) [٢]

أما كيف تظهر الذات الصرف، فهو ظهور بظلها الأحدي المسمي(تجلي الأحدية) وهو التجلي الأول الذي لا ظهور لشئ فيه صفة كانت أو اسماً - فهي ذات مجردة عن كل تمايز أو هي التجلي (الساذج)[٣]

---

(١) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، القاهرة، ١٩٧٠م، جـ١، ص ٣٨.
(٢) الإنسان الكامل، جـ ١، ص ٤٠.
(٣) الإنسان الكامل، جـ١، ص ٤٠.

وأما الظل الثاني الظاهر يتجلي (الهوية) فإنه مرآة لظل الأحدية دون أن تكون هوية الحق الغيبية هي أحدية الحق ذاته الظاهرة بظلها في (الهوية).

وأما الظل الثالث فهو(الأنية) التي تعد مرآة يتجلي عليها ظل الهوية.

ومع ذلك فالأحدية والهوية والأنية ذات صرف لا ظهور لشئ فيها وهي ظلال غيبية للذات الساذج، وهي الدليل علي إطلاق الحق الذي لا يقيده الإطلاق.

يقول الجيلي(اعلم أن الذات الساذج إذا نزلت عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاث مجال ملحقات بالصرافة والسذاجة : المجلي الأول - الذي هو الظل الأول - الأحدية ليس لشئ من الإعتبارات ولا الإضافات ولا الأسماء ولا الصفات ولا لغيرها فيها ظهور، فهي ذات صرف لكن قد نسبت الأحدية إليها، ولهذا نزل حكمها عن السذاجة، والمجلي الثاني هو الظل الثاني - الهوية، وليس لشئ من جميع المذكورات فيه ظهور إلا الأحدية فالتحقت بالسذاجة لكن دون لحوق الأحدية لتعقل الغيبوبية فيها من طريق الإشاره إلي الغائب بالهوية ....، والمجلي الثالث الذي هو الظل الثالث - الأنية - وهي كذلك ليس لغير الهوية فيها ظهور البتة - فالتحقت أيضاً بالسذاجة ، لكن دون لحوق الهوية لتعقل المتحدث فيها..)(١).

وهكذا تظهر الذات بتجلياتها فيها، ليس لشئ خروج عنها فهي الوجود المطلق الذي لا ظهور لنعت فيه ولا لصفة أو إضافة فهي عين ما هو عليه الوجود المطلق كما يقول الجيلي - فهي الذات الساذج - الذي لا ظهور فيه لإسم ولا نعت ولا نسبة ولا إضافة، ولا لغير ذلك فمتي ظهر فيها شئ مما ذكر نسب ذلك

---

(١) الإنسان الكامل، جـ ١،ص ٧١ ، ٧٢.

المنظر إلي ما ظهر فيها لا إلي الذات الصرف إذ حكم الذات في نفسها شمول الكليات والجزئيات والنسب والإضافات لا بحكم بقائها بل بحكم إضمحلالها تحت سلطان أحدية الذات فمتي أعتبر فيها وصف أو اسم أو نعت كانت بحكم المشهد لذلك المعتبر لا للذات)[١].

فظهور الظلال في الذات ظهور معنوي لا حقيقي فنور الذات يمحق كل الظلال وظهور الكليات والنسب والإضافات لا يكون بحكم البقاء والوجود في الذات بل بحكم القهر والإضمحلال والتلاشي تحت أنوار الأحديه الذاتية .

أما كيف ظهرت الكثرة بتنوع الظلال ، فإن هذا راجع إلى امتياز الاسم الظاهر الذي حمل معه صورة الكثرة ونقلها من الغيب المطلق إلى مرتبة الظهور الأولى فى العماء ، الذى استنار وانكشف بنور الهوية الإلهية .

يقول صدر الدين القونوي (فلما إمتاز الإسم الظاهر من الغيب المطلق حاملاً صورة الكثرة المعبر عنها بالإمكان وتميزت مرتبته في العماء.... انفصل مع الإسم الظاهر سائر التوابع واللوازم المضافة إليه فشهد الحق نفسه بنفسه في مرتبة ظاهريته الأولي الممتازة من غيب باطنه فظهرت ذاته له بأسمائه الذاتية ونسبها الأصلية الظاهر تعينها بحكم المقام الأحدي الذاتي - والتعين الأول الذي هو - الظل الأول - في حضرة أحدية الجمع الذي هو العماء) [٢].

وفي هذه النظرية يبدو العالم (وهماً)[٣] وظلاً من الظلال المقابلة لأصل

---

(١) الإنسان الكامل، جـ ١،ص ٧١.

(٢) إعجاز البيان ، ص١٠٤.

(3) The Mystical Philosophy of MuhiyiDin,Ibnul Arabi, p.21.

حقيقي لا وهمي تميز في الذات بتجليات ذاتية حقية لا خلقية، وهكذا تميز الحق من الخلق وظهر الخلق ظلالا ًوشئوناً للحق.

٤ - الظل والعلاقة بين الحق والخلق:

لكن تري كيف تظهر العلاقة بين الظل والحق؟

وللإجابه علي هذا السؤال يظهرنا العديد من المفكرين علي أن الصوفية من أتباع مدرسة)(ابن عربي) ينظرون إلي العلاقة بين الحق والخلق كالعلاقة بين الصورة والأصل.

فالنظر إلي الصورة قد يعتقد بأنها أصل في ذاتها بينما المحقق المدقق يعلم يقيناً أنه لا وجود للصورة بدون أصل، ومع أن الصورة غير الأصل في الواقع، بمعني أنها يمكن أن توجد مستقلة إلا أنها حتماً تؤدي إلي الأصل.

ويفهم(ابن عربي) العلاقة بين الذات والعالم علي أن الحق هو الذات يمتد منها الظل إلي أعيان الممكنات، ويكون الإسم (النور) هو الذي يتجلي به الحق علي الممكنات فيكشفها ويمكننا من إدراكها، فإذا ما إنكشفت الأشياء أدركنا منها ما يطلعنا علي قدر ما أراد الحق أن ندركه منه بتجلياته علي صفحة الكون.

والواقع أن فكرة العلاقة بين الظل وأصله قديمة ظهرت في (الفكر الماجوسي الزر دتشتى»[1] الذي يتحدثون فيه عن الاصليين والكونيين ، كالنور والظلام ، والخير والشر ، والشيطان والملاك أو يزدان، وأهر من - وهما أصلان معبودان.

---

(١) راجع الشهر ستاني، الملل والنحل، بهامش الفصل، طبعه بيروت،١٩٧٥م،جـ٢،ص ٧٨.

فإذا تصورنا واقعية الظل بالنسبة للأصل الذي هو الحق كنا كمن يقول بأصلين إثنين.

وإذا صرفنا النظر عن الظل الذي هو (العالم) ورجعنا إلي الأصل كنا كمن يقول أن الحقيقة واحدة.

يقول المرحوم الدكتور(أبو العلا عفيفي) في تعليقه علي الحكمة النورية (فإذا اثبتنا أن للعالم وجوداً مستمداً من وجود الحق كان للظل وجود واقعي، وكانت الحقيقة ثنائية، أما إذا قدرنا عدم وجود العالم فإن الظل يكون أمراً معقولاً موجوداً بالقوة لا بالفعل وتكون الحقيقة واحدية)[1].

ويتحدث (ابن عربي) عن (الظل الحقيقي) فيراه في النور الحقيقي الذي يشهده السالك حال الفناء، وهو النور المطلق الذي يستهلك النور المقيد وهو الظل العالم الواحد، ثم أنه الأصل الذي لا ضد له فهو نور لا يقابله ظل. فإذا ما نظر السالك في النور من الوجه الخاص بوقوعه علي الأشياء كان هذا هو المقام الذي يقع فيه الظل متعدداً متكثراً.

يقول الشيخ الأكبر(حالة الفناء لا نور ولا ظل مثل ليلة القدر وذلك هو الضوء الحقيقي والظل الحقيقي، فإنه الأصل الذي لا ضد له والأنوار تقابلها الظلم وهذا لا يقابله شئ:... وشهوده للحق - يقصد الفاني من الوجه الخاص... يقع التفصيل والكثرة والتعدد في الصور) [2].

---

(١) فصوص الحكم ، جـ ٢،ص ١٠٩.

(٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، بتحقيق د. عثمان يحيي ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤م، السفر الثالث ، ص ١٣٩.

ويوضح (ابن عربي)علاقة الظل بالحقيقة الأصلية بقوله (في وقت الإستواء يغيب عنك ظلك فيك، وظلك حقيقتك والنور قد حف بك من جميع الجهات وغمرك فلا يتعين لك أمر تسجد له إلا وعينه من خلفك، كما هو من أمامك، ومن عن يمينك وشمالك ومن خلفك وفوقك فهو يجذبك من جميع جهاتك فإندرجت الأنوار في الأنوار)(١).

فإذا إعتبرنا الإسم الإلهي (النور) مبدأ الخلق أو مبدأ ظهور التعينات في الذات الإلهية، وكذا مبدأ التعقل أو الإدراك في الذات الإلهية كم قد يفهم شرح (ابن عربي) في فصوصه (للحكمة النورية) فكأننا بهذا الفهم نقيم ترادفاً بين النور والعلم والعقل، فيه ظهر الظل الإلهي الذي امتد علي الأعيان الثابتة في العلم الإلهي ، أو في عالم المعقولات فيه عرف الحق نفسه بنفسه.

يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي(٢) « النور.... به امتد ظل الوجود الإلهي علي أعيان الممكنات الثابتة في العلم القديم ، أو في العالم المعقول ، وبه عرف الحق نفسه بنفسه لما رأي صورة نفسه في مرآة الوجود.

ويتحدث (صدر الدين القونوي) عن العلاقة بين النور والظلال فيراها كالعلاقة بين التجلي الذاتي والنوراني والحجب المتمثلة في الوسائط.

فإن النور واحد، إلا إنه عندما أشرق علي التعينات صبغها بأحكام بعضها في البعض، فيه ظهرت متعددة متكثرة إلا أن هذا لا يقدح في وحدة النور الذاتية، ذلك أن التجلي الذاتي يقهر الظلام والحجب النوانية والحجب الظلمانية أيضاً، فإذا قهر النور الظلام إرتفعت أحكام تعدد الأحديات الموجبة للكثرة

---

(١) الفتوحات المكيه ، السفر السادس ، ص١١٠ .

(٢) فصوص الحكم، جـ٢، ص ١٠٩.

واتحدت جميعها في الأصل الجامع . يقول الصدر القونوي « فمتي حصل تجلي ذاتي غيبي لأحد من الوجه الخاص برفع أحكام الوسائط فإنه يقهر . كما قلنا - بأحديته أحكام الأصباغ العينية الكونية - الظلال - المسماه حجباً نورانية إن كانت أحكام الروحانيات وحجباً ظلمانية إن كانت أحكاماً لموجودات الطبيعية والجسمانيات، فإذا قهرها هذا التجلي المذكور وأظهر حكم الأحدية المستجنة في الكثرة اللازمة لذلك الموجود المتجلي له علي ما مر اتحدت أحكام الأحديات المذكورة من قبل في الأصل الجامع لها وارتفعت موجبات التغاير بظهور حكم اتحاد الأحكام المتفرعة من الواحد الأحد فسقطت أحكام النسب التفصيلية والاعتبارات الكونية بشروق شمس الأحدية »[1].

وهكذا يفهم متفلسفة الصوفية العلاقة بين الحق والخلق كالعلاقة بين النور والظلام ، فإنه الظلال لا يكون لها عين بعدم النور ويستدل « ابن عربي » علي ذلك بقول الحق جل شأنه (**ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا**) ويقول وإنما قبضه إليه لأنه ظلمه وإليه يرجع الأمر كله ، فهو هو لا غيره فكل ما تدركه هو وجود الحق في أعيان الممكنات ..... لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ..... فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق ، لأنه الواحد الأحد [2]

والظل يدل دائماً علي مصدر النور ، فلا ظل دون نور ، ومهما تعددت الظلال فإن النور واحد لا يتعدد ، ثم أن النور يرشدك إلى الظل ولذلك يجب أن يكون النظر إلي الظل دليل السالك إلي النور.

---

(١) صدر الدين محمد بن إسحقاق القونوي ، إعجاز البيان في تفسير القرآن، طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٣١٠هـ.

(٢) فصوص الحكم، جـ١، ص١٠٣٦، راجع أيضاً المعجم الصوفي مادة ظل، ص ٧٤٧.

يقول (ابن عربي) في رسالة القواعد الكلية في إنبعاث الظل من الشخص إذا قابله النور، فلا تنظر إلي النور نظر يغنيك عن ظلك فتدعي أنه هو، ولا إلي ظلك بحيث ينسيك النور[1].

وإذ ينتهي (ابن عربي) إلي أن العلاقة بين الله والعالم كالعلاقة بين الشخص وظله فإنه ينتهي إلي أن العالَم المشاهَد ليس إلا إنعكاساً علي المرايا وأنه متوهم لا وجود له. فكما أن الظل بدون شخص لا يمكن أن يكون موجوداً. وكما أنه لا انفكاك للظل عن شخصه، فإن العالم ظل الله الذي لا ينفك عن ذاته وهو الأمر الذي يثير الكثير من الإشكالات الفلسفية في تناول (ابن عربي) لهذه النظرية.

وهناك تشبيه آخر جاء عند(ابن عربي) [2] و(ابن سبعين المرسي)حيث يتحدث الأول عن الحق باعتباره نوراً لا لون له يشبه الخلق بالزجاج الملون، ويقول أن الحق يظهر في صور الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة هذه الموجودات، كما يظهر النور المرئي خلال الزجاج الأخضر أخضر والمرئي خلال الزجاج الأحمر أحمر، وهكذا، فاللون هو الذي حجب النور علي أن يظهر هلي حقيقته، كما أن صور الممكنات هي التي حجبت الحق عن الظهور بذاته في صورة غير متعينة - فالنور هو الحق أو الذات الإلهية والزجاج هو العالم، والألوان هي صور الموجودات المختلفه.

وأما (ابن سبعين) فيذكر أن الظل هو ما في العالم من ألوان، وطعوم،

---

(١) المعجم الصوفي، ماده ظل،ص ٧٤٧ نقلا عن رساله القواعد الكليه، ق ١٥أ.

(٢) الفصوص، جـ٢، ١١١.

وأحوال وأشكال ما هي إلا شئون تصبغ التجلي الإلهي بصبغتها وألوانها وطعومها وأشكالها.

فهو جل شأنه في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو، وفي المر مر،.... هو مع كل شئ بصورة ذلك الشئ)[1].

وهكذا يمكن إعاده الظل علي العبد الذي هو ظل الخلق، أو الخلق في مواجهة الحق أو العالم الذي هو النور الإلهي، أو الظلام في مواجهة النور، أو الحجب النورانية والظلمانية التي تقهرها تجليات الأنوار الإلهية أو الإنسان الكامل الذي هو ألطف ظلال الوجود) [2].

٥ - الإنسان الكامل ألطف ظلال الوجود.

الإنسان الكامل في فكر متفلسفة الصوفية هو ظل الله في خلقه، وهو خليفته وظله الممدود الذي اتصف وحده بكمال الوجود. فإن الله حجب الجميع عنه، وما ظهر إلا الإنسان الكامل،الذي، هو ظله الممدود وعرشه المحدود، وبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود....)[3].

---

(١) عبد الرحمن بدوي (الدكتور)، رسائل ابن سبعين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م،المقدمه ص ٧.
ورسالة خطاب الله بلسان نوره، ص ١٩٢.

(٢) راجع فصوص الحكم،جـ٢ ،ص١٩٢،راجع أيضا ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، للدكتور / أبو الوفا التفتازاني، طبعة بيروت، ١٩٧٠م،الفصل الذي خصصه للوحدة المطلقة. راجع أيضا رسالة خطاب الله بلسان نوره، مجموعة رسائل ابن سبعين التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي، ١٩٦٥م، ص ١٩٢.

(٣) الفتوحات المكية، جـ٣، ص٢٨٢-٢٨٣،
راجع المعجم الصوفي،(ظل الله، ص٧٤٩)

وهكذا صحت للإنسان الكامل الخلافة، فهو الإنسان الكبير الذي هو ظل الله في خلقة، من خلقة . فعن ذلك هو خليفة، ولذلك هم خلفاء عن مستخلف واحد فهم ظلاله للأنوار الإلهية التي تقابل الإنسان الأصل)(١).

وهكذا يتحدث (ابن عربي) عن نوعين من الظل، الأول منها هو الظل الممدود، وهو الظل الذي يمتد خارج الشخص، والمتمثل في الإنسان الكامل الخليفة عن الإنسان الكبير الذي هو خليفة الله وظله المقابل للأنوار الإلهية. وهو أول مفتاح للغيب فتح الله به، أو (هو ظل الله في كل ما سوي الله)(٢).

ويقول«ابن عربي»مؤكداً الفرق بين الظل الممدود والظل المحدود «أن الله حجب الجميع عنه وما ظهر إلا الإنسان الكامل الذي هو ظله الممدود وعرشه المحدود وبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود فلا أكمل منه لأنه لا أكمل من الحق تعالي» (٣)

وأما الظل المحدود فهو ظل الرحمن أو العرش الذي لا يمتد لأنه يجمع الموجودات كلها، كما يجمع ظلال الموجودات، ولأن لكل شئ ظله فهو محدود، يقول «ابن عربي »لكل شئ ظل وظل الله العرش، غير أنه ليس كل ظل يمتد، والعرش في الالوهية ظل غير ممتد، لكنه غيب، ألا تري الأجسام ذوات الظل المحسوس، إذا أحاطت بها الأنوار كان ظلها فيها، والنور ظله فيه، والظلمة ضياؤها فيها، والعرش الظاهر ظل الرحمن والعرش الإنساني ظل الله)(٤).

---

(١) الفتوحات المكية،جـ٣،ص٢٩٧.

(٢) الفتوحات المكية، جـ٣،ص٢٧٩

(٣) الفتوحات المكية، جـ٣، ص٢٨٢.

(٤) راجع المعجم الصوفي، مادة ظل الرحمن، ص ٧٥٠، نقلاً عن الجلاة .

أما كيف يفسر لنا الشيخ الأكبر كون الإنسان الكامل ظل الله الممدود فإن هذا قد إستدعي منه جرأة مبالغ فيها، أدت به في النهاية أن يطلق أسم (الله) علي الإنسان الكامل. وهو ما كان موضعاً من مواضع السخط علي (ابن عربي) ولكنه كان من هنا يؤكد نظريته في الإمكانات الإلهية الكامنة في الإنسان والتي تجعل منه مشروعاً إليها يسعي دائما لتحقيق كماله، أو يدرك أنه يمتلك كل أسرار كماله فيحاول أن يعثر عليها بإستمرار فيكون كإنسان سارتر (مشروعاً إلهيا فاشلاً ينشد في ذاته تحقيق الوحدة بين الوجود في ذاته والوجود لذاته).

لذلك نراه يتحدث عن الإنسان الكامل باعتباره الظل الممتد، والكون الجامع المظهر لجميع الصفات الإلهية - يقول ابن عربي(لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسني التي لا يبلغها الإحصاء أن يري أعيانها وإن شئت قلت يري عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشئ نفسه بنفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ... وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوي لا روح فيه، وكان كمرآة غير مجلوة، فاقتضي الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم(الإنسان من حيث هو وخاصة الإنسان الكامل)عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوي تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في إصطلاح القوم بالإنسان الكبير»[1].

---

(١) راجع الفتوحات المكية ، جـ٤، ص ١٣.

- راجع القاشاني، ١٣٠٩هـ، ص١٢ - ١٧. وكذلك راجع الدكتور أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٣٤م، المجلد الثاني جـ١، ص٦٠.

وظهور الإنسان الكامل في هذه النظرية ظلاً وصورة للحق. ولأن العالم لا يمثل ظلاً كاملاً لله علي إعتبار أنه في كل ناحية من نواحيه تتجلي صفه أو شأن - للحق - فإن الحاجة دعت (ابن عربي) وغيره من متفلسفة الصوفية إلي القول بكون جامع تتجلي الصفات والكمالات الإلهية. وهذا الكون الجامع والظل الممتد هو الإنسان الكامل الذي ظهر عنده كوناً أشمل من الكون الطبيعي.

والإنسان الكامل علة العالم وسبب وجوده.. كما أنه الغاية القصوي من الخلق، ولولا الإنسان الكامل لما تحققت الإراده)[1] فهو الخليفة Vicegerent of God والكون الجامع Microcosm والمرآة التي تنعكس عليها الكمالات والصفات الإلهية [2]

The Mirror Which Reflects All Perfections and Attributes of God.

لذلك كله سمي الإنسان الكامل لأنه أولاً:

١ -الظل الكامل الذي ظهرت فيه آثار الأسماء والصفات وظلالها ظهوراً كاملاً.

٢ - المرآة لأنه عكس كل الكمالات الإلهية .

٣ - الكون الجامع لكمال ما ظهر فيه من الصفات وما تجلي عليه من الأسماء- ذلك أن العالم لا يعكس التجلي الإلهي الكامل بينما يعكسه كاملاً الإنسان الكامل أو الإنسان الكبير.

---

(١) راجع فصوص الحكم،جـ٢،ص ٣٢٣.

(2) See Too: The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi,p.78.

٤ - حقيقه الحقائق التي هي للحق من جانب وللخلق من جانب أو هي كما ذكرنا الخلق في مقابلة الحق، والعالم في مقابلة الله، والظل في مقابلة الشخص[1].

٥ - والإنسان الكامل هو القطب وهو الحقيقة المحمدية [2]، وهو أول التنزلات وهو النور الإلهي الذي خلقه الله قبل كل شئ وخلق منه كل شئ، أو هو العقل الإلهي، الذي تجلي الحق فيه لنفسه في حالة الأحدية المطلقة فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزيل الإلهي في صور الوجود. فلما انكشفت له حقيقة ذاته وكمالاتها وما فيها من أعيان الممكنات التي تحصي، أحب إظهار كمالاته في صور تكون له بمثابة المرايا التي يري فيها نفسه فكانت أعيان الممكنات تلك المرايا وكانت تجلياته عليها أشبه بالظلال التي تأخذ شكل المرآة في حين أنه لا شكل لها.

فإذا كان الحديث عن (الأعيان الثابتة)[3] عند (ابن عربي) وتلميذه (الصدر القونوي) كنا بصدد ثلاث مراحل أساسية تتنوع فيها الظلال طبقا لطبيعة المرحلة.

---

(١) فصوص الحكم، جـ٢،ص ١١٢. راجع ايضا:

The Myistical Philosophy of Ibnul Arabi,p.85.

(٢) فصوص الحكم، جـ٢،ص ٣٢٠.

(٣) راجع الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، مقال للأستاذ الدكتور المرحوم/ أبو العلا عفيفي ، نشر بالكتاب التذكارى عن محيى الدين بن عربي، والهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٦٩م، ص ٢١٧.

راجع أيضاً صدر الدين القونوي، الفكوك علي فصوص الحكم، ونسخة خطية رقم ٣٤٣ تصوف، دار الكتب المصرية ورقة ٦٨.

فمرحلة العماء ظلها العدم المقدم، وهي عدم يقبل التشكل في صور الكائنات.

ومرحلة الفيض الأقدس وهو المرحلة التي يشرق فيها نور الهوية الإلهية علي الظلام العدمي فيتجلي الحق لنفسه، وترتسم أعيان الممكنات في الغيب علي ما هي عليه من العدم.

ثم انتفال الأعيان الثابتة بفعل النور الإلهي، وخضوعاً لأمر الإيجاد (كن) لتظهر ظلالاً وعكوساً علي المرايا.

فلإن ظهر العالم وكائناته (ظلاً) يفصح عن الوجود الحق لله، فإن الإنسان الكامل هو الظل الجامع والكون الشامل الذي فيه وبه يظهر الكمال الإلهي ، فالإنسان الكامل ألطف ظلال الوجود وأكملها كما قدمنا.

نتـــائج البحـــث :

يظهر مصطلح (الظل) في فكر متفلسفة الصوفية من أمثال(محيى الدين بن عربي) و(صدر الدين القونوي)،و(عبد الكريم الجيلي)ذو دلالات صوفية فلسفية ميتافيزيقية تتمخص عن نتائج غاية في الأهمية تنتشر في معظم نظرياتهم الوجودية .

ومن النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث:

أولا : إذا كان الظل قد ظهر في القرآن الكريم بمعان عديدة: منها أنه يعبر عن الظلام، كما يعبر عن سواد الأشخاص الناتج عن ملاقاة النور، وكذلك يعبر العزة والمنعة وكل ما يستظل به، فإن متفلسفة الصوفية قد عزفوا تماماً عن استخدام اللفظ بهذه المعاني ونسبوه إلي نظرياتهم في الوجود، وعلاقة الحق بالخلق والواحد بالكثرة، والنور بالظلمة.

ثانيا : يظهر الظل بمعني إشراقي، إذ ينظر إليه علي أنه حجاب يحجب العبد عن ربه. فإذا زال الظل إنكشفت أنوار الحقائق الإلهية للقلب، وبهذا المعني يكون العلم الحسي الدنيوي حجاباً وظلا يحول بين العبد ونور الله الرباني.

ثالثا : والظل بالمعني الإصطلاحي هو العالم المشاهد، وهو الوجود الإضافي وهو الإنسان الكامل، وهو الأعيان الثابتة وهوالعقل الأول، وهو التجلي الظاهر بصور أعيان الممكنات وهو المقام الموسوي.

رابعا : فأما ظل الذات فيعبرون به عن تجلي الأحدية الذي لا ظهور لشئ فيه صفة كانت أو إسماً، وهو التجلي الذي يشاهد علي مرآة الهوية والذي يتجلي

بدوره علي مرآة الانية. ،كلها ظلال غيبية للذات الساذج والأحدية الصرف التي لا ظهور فيها لشئ مطلقاً.

خامسا : يفهم متفلسفة الصوفية من ظهور الذات علي مرآة الهوية والانية وتجلياتها المتعددة علي أنها تجليات معنوية لا تعدد فيها وأما شمول الذات للكليات والجزئيات والنسب والإضافات فلا يكون بحكم ظهور هذا الظلال ظهوراً يشير إلي التعدد والتكثر، وإنما بحكم إضمحلالها وتلاشيها وقهرها تحت أنوار الهوية الإلهية.

سادسا: تظهر العلاقة بين الحق والخلق، كالعلاقة بين الصورة والأصل، أو كالعلاقة بين الشخص وظله.

فإذا تصورنا واقعية الظل بالنسبة للأصل فإننا نفهم كيف يكون العالم ظلاً للحق، وكنا كمن يقول بالأصليين فإذا صرفنا النظر عن الظل ورجعنا إلي الأصل كنا كمن يقول أن الحقيقة الوجودية واحدة.

سابعا: ومن العجيب أن يترادف معني الظل والنور عن (ابن عربي) - فالظل الحقيقي عنده هو النور المطلق الذي يستهلك النور المقيد ، وهو الظل العام أو الظل الواحد الذي يستهلك كل الظلال وهو معني يؤكد علي أن الحقيقة الوجودية واحدة .

ثامنا: وأما العلاقة بين النور والظلال، فهي علاقة الواحد بالكثرة، ذلك أن النور الإلهي عندما أشرق علي التعينات صبغها بأحكام بعضها في البعض ، ورغم ظهور كثرة الظلال في النور وبفعله إلا أنه يقهر ظلام الحجب

الظلمانية وظلال الحجب النورانية فترتفع أحكام الأحاديات الموجبة للكثرة وتتحد في الأصل الجامع الواحد فلا تظهر آثار الكثرة وإنما تتلاشي جميعها ، في نور الأحدية فإن الظلال لا يكون عين بعدم النور.

تاسعا : رغم أن هذه النظرية تثير الكثير من الإشكالات الفلسفية والمنطقية إلا أن (ابن عربي) و(ابن سبعين المرسي) يقدمان حلاً رائعاً لتوهمنا كثرة الظلال، فالنور واحد يظهر علي الموجودات التي تشبه الزجاج الملون الذي يصبغ النور بما فيه من ألوان والنور لا لون له، أو هو يظهر بكيفيات الأشياء فهو في النار نار، وهو في الحلو حلو وفي المر مر وظهر حكم هذه الأشياء في التجلي الواحدي فله فبها الإيجاد وللشئ فيه الشبه.

عاشرا : يظهر الإنسان الكامل في هذه النظرية باعتباره الظل الممدود في مواجة الظل المحدود الذي هو عرش الرحمن.

حادي عشر: الإنسان الكامل هو الخليفة المستخلف، وهو المرآة الكونية الجامعة، وهو الكون الجامع الذي تتجلي عليه الصفات والكمالات الإلهية.

ثاني عشر: فإذا إنتقلنا للحديث عن الأعيان الثابتة كنا بصدد ثلاثة أنواع من الظلال:

١ - ظل يظهر في العماء وهو القاضي بقبول العدم للتشكل في صور الكائنات.

٢ - ظل ترتسم به أعيان الممكنات بفعل النور الإلهي ويظهر إنتقاشاً علي صفحة الغيب.

٣ - ظل يظهر بفعل النور علي صفحة الكون، فيتشكل بما يحدثه النور علي أسطح المرايا ويشكل النور بما فيه من ألوان أو أحجام أو طعوم أوكيفيات.

وهكذا يتغلغل مصطلح الظل في النظرية الأنطولوجية عند العديد من متفلسفة الصوفية بحيث لا يمكن فهم العلاقة بين الحق والخلق عندهم إلا من خلال فهم العلاقة بين النور والظلام أو بين النور والظلام.



الفصل السادس

الإرتسام

المعني الإصطلاحي والنظرية الأنطولوجية وعلاقته بالأفلاطونية المحدثة



١ - الإرتســـام

تقديم:

إخترنا أن تخصص هذا البحث في سلسلة بحوثنا حول النظريات المتعلقة بالمصطلح الصوفي الفلسفي لواحد من أهم هذه المصطلحات المحورية التي إستخدمها متفلسفة الصوفية لصياغة نظرياتهم الأنطولوجية والميتافيزقية الممتزجة بالتراث اليوناني الأفلاطوني ثم الأفلوطيني.

وكنا قد قمنا بدراسة علي (الدلالة الاصطلاحية) لهذا المصطلح وغيره لأول مرة في كتابنا الموسوم(دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي)الذي صدر عن مؤتمر أعلام دمياط عام ١٩٩٢م، والذي يعقد في كلية التربية بدمياط كل عام.

إلا أن البحث الدلالي للمصطلح لم يكن كافياً بذاته لعرض النظريات (الأنطولوجية) المتعلقة به والتي دارت حوله، وخصوصاً إذا لاحظنا المدي الواسع الذي يعبر عنه هذا المصطلح، والتأثير العميق له، والمحتوي الذي لا يمكن إغفاله في مجال النظريات الفلسفية الصوفية.

ومما يستحق الإعتبار أن هذا المصطلح كان قد ظهر لأول مرة في مؤلفات الشيخ (صدر الدين بن محمد بن إسحاق القونوي)المتوفي(٦٧٣هـ) تلميذ الشيخ الأكبر (محي الدين بن عربي) المتوفي(٦٣٨هـ)، ثم بدا لنا أن المصطلح قد أصبح محوراً تدور حوله معظم الدراسات الصوفية التي قدمها أقطاب مدرسة (ابن عربي) ، من أمثال (شرف الدين عمر بن علي) المعروف (ابن الفارض)

---

(١) موضوع هذا الفصل عن بحث لنا ألقي في موتمر الجمعية الفلسفية المصرية بكليه الآداب جامعة الإسكندرية ١٩٩٥م. ونشر في حولية كلية الآداب جامعة المنصورة سنة ١٩٩٤، بالعدد الخامس عشر.

المتوفي(٦٣٢هـ)، (وعفيف الدين التلمساني) المتوفي(٦٦٩هـ)، و(إبراهيم بن إسحاق التبريزي) المتوفي(٧٣٠هـ) تقريباً ثم (عبد الكريم الجيلي) المتوفي(٨٣٢هـ)، و(محمد بن حمزة الفناري)، صاحب (مصباح الأنس)، والمتوفي (٨٣٤هـ).

ثم أن مصطلح الإرتسام بشكله الذي أستخدم به قد فتح المجال واسعاً للغزو الفكري الأفلاطوني والأفلوطيني كي يعمل عمله في البناء الفلسفي الصوفي، والنظريات الأنطولوجية، والأبستمولوجية، والكشفية في الفترة التي إمتدت طوال أربعه قرون من الزمان، ابتداء من القرن السادس من التقويم الهجري.

ومعظم هذه النظريات قد اتخذت مداراً حول فكرة الخلق المتجدد من العدم اللامعدوم واللاموجود، أو ما أطلق عليه شيوخ هذه النظريات (الإرتسام العلمي).

ويبدو للباحث أن هذه النظريات كانت كلها تتجه إلي محاولة الإجابة علي الأسئلة العصية علي الفهم والمعضلة للعقل البشري ومنها علي سبيل المثال:

١ - ما طبيعه العدم الذي خلق منه العالم؟ وهل كان له وجود قديم؟ وما طبيعة هذا الوجود؟

٢ - كيف كان العالم عدماً فصار وجوداً؟ وما دور الإرتسام العلمي في ظهور الخلق العلمي والكائنات المحسوسة؟

وكان لابد أن تسفر هذه الدراسات عن مصطلحات أخري متشابكة تصنع

معها تفاصيل النظريات الصوفية في مجال الخلق والتكوين والحدوث. ومنها مثلاً (شيئية الوجود)، (شيئية الثبوت)، (الأعيان الثابتة)، (شيئية العدم)، (الفيض الأقدس) ، و(الفيض المقدس).

وقد لاحظ الباحث أن الأثر اليوناني كان فائقاً علي هذه النظريات، وأنها لم تخل في أدق تفاصيلها من نظرية الفيض الواحدي، ونظرية العقول، وهي نظريات يونانية تأثر بها أفلوطين السكندري ونقلها عنه متفلسفة الصوفية وإن أشاروا إلي أنها جاءت أثراً من الآثار الأرسطية الأفلاطونية. من هنا يجد الباحث نفسه أمام سؤال ملح تجب صياغته علي النحو التالي:

إلي أي مدي كان تأثير المدرسة اليونانية علي الفكر الفلسفي الصوفي، والصوفي المتفلسف، وكيف كان هذا الأثر - هل كان أثراً سلبياً ألقي ظلاله علي الفكر الإسلامي؟ أم أنه كان أثراً إيجابياً؟

ونحن نستطيع أن نقرر منذ البداية أن الآثار العقلية الأسطورية الوثنية ظاهرة في هذا الفكر الصوفي المتفلسف، وأن هذه الأفكار لا علاقة لها بمنطقية الذهن المسلم وقد ألصقت به إلصاقاً، وحرفت عن موضعها لتناسب حقائق استقرت في وجدان المسلمين عن الخلق من عدم، والعلاقة بين الله والمخلوقات، والواحد والكثير، ويعتد المسلم الفطن بالقرآن مصدراً أساسياً لفهم هذه المقولات.

ومع ذلك فإن الجانب العلمي في البحث يضطرنا أن نترك الباب مفتوحاً أمام القارئ ليقرر لنفسه رأياً ، وليحدد مدي الضرر الذي لحق بالعقل الإسلامي من تأثير المدرسة اليونانية ، وهو الضرر الذي بدا واضحاً في نظرية الإرتسام والفيوضات والتجليات الإلهية.

وحسبنا أن هذه المدرسة تقدم لأول مرة في الفكر الصوفي المتفلسف، وأن مصطلحات من مثل (الإرتسام) ظل بعيداً عن دائرة البحث حتي الآن، بل إنه بدا مجهولاً لبعض الباحثين.

٢ - الإرتسام المعني الإصطلاحي والدلالة الأنطولوجية:

إن الباحث المدقق لا يسعه إلا أن يقرر أن مصطلحاً من مثل(الارتسام) لم يرد بنصه في القرآن الكريم وإن وردت معان أخري كثيرة تشير إليه أو تفسر جانباً مما تشتمل عليه النظريات التي يجملها هذا اللفظ الغامض.

فهو يأتي بمعني (الشيئيه)أو(شيئية الثبوت) في قوله جل شأنه(**إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**)[١].

(**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**) [٢] وتتسع المعاني في القرآن الكريم لتوضح أن الشيئية المشار إليها إنما هي (العدم اللامعدوم)، والثابت لله أزلاً والمرتسم في علمه إرتساماً أزلياً وأبدياً ، (**وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً**)[٣]. والشيئية المشار إليها هنا طبقاً لتفسير (صدر الدين القونوي) وهي شيئية الثبوت أو الارتسام الأزلي،أو هي صورة معلومية، كل شئ في علم الحق أزلا[٤].

---

(١) سوره النمل، الايه ٤٠.

(٢) سوره ياسين ، الأيه ٨٢.

(٣) سوره مريم، الايه٩.

(٤) صدر الدين القونوي، النفحات الإلهية ، نسخة خطية رقم ٢٧٤ تصوف طلعت ، دار الكتب المصرية ، ورقة ٧.

لذلك يفهم مصطلح (العدم) طبقاً لهذه النظرية بمعني العدم المقدم السابق علي الوجود، وهو العدم الذي يستجيب (للتأثير الإيجادي)[1] أو الأمر الإيجاد الذي يعني بإبراز المعلومات من العالم الغيبي إلي العالم العيني علي المقتضي العلمي الأزلي.

كذلك يفسر (الارتسام) نظرية (التجلي) [2] التي تعني ظهور الموجودات في العماء أو إنكشافها وإنتقالها من حالتها العدمية لتصبح أعياناً للممكنات الثابتة في العلم والتي هي شئون الذات.

كذلك يظهر مصطلح(الارتسام) كمرتبة بين الحق في غيبة المطلق أو العماء، وبين العالم المتعين والمحسوس، فهو (العين الثابته)عندما تكون أول تنزل من تنزلات الحق في مرتبة بطونه، فهو إذن (الفيض الأقدس)[3] الذي يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور الأعيان الثابتة علي نحو ما فهم المرحوم الدكتور (أبو العلا عفيفي).

وأما مصطلح الإرتسام في شكله اللغوي فيشير إليه المنطقيون بمعني الانطباع أو الانتقاش ويقصد به تصوير المعقول بالمحسوس[4].

---

(١) النفحات الإلهية ، الورقة الأولي، المقدمة .

(٢) القاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، طبع الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة، مادة تجلي.

(٣)أبو العلا عفيفي(الدكتور)، الأعيان الثابتة والمعدومات في مذهب ابن عربي والمعتزلة، الكاتب التذكاري في الذكري المئوية الثامنة لوفاة ابن عربي، الهيئة العامة للكتاب ، مصر ١٩٦٠م، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٤) التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة رسم،

إلا إن الجرجاني[1] عندما يتحدث عن الارتسام إنما يحيلنا إلي مستوي خاص من مستويات العلم الإلهي، وهو المستوي الذي تتحول معه المشيئة إلي رسم شئ يشير إلي مبدأ وجود العالم والسوي أي ما سوي الله، وهو وجود عدمي ومتوهم، ويفهم كل من (ابن عربي) وتلميذه (الصدر القونوي)[2] مصطلح الارتسام من خلال نظرية متكاملة في الخلق من عدم لا موجود ولا معدوم، ذلك أنهما يعتقدان بأن العدم الذي يتحول إلي وجود لا يكون معدوماً، كما لا يجوزون أن يكون موجوداً وجوداً محسوساً، ولذلك تحدثوا عن العدم (القابل) للوجود أو الذي يقبل أمر الإيجاد من الموجد . فكان عندهم (ارتساماً علمياً أزلياً) وهكذا فضلوا مصطلح (الارتسام) علي لفظ (العدم) الوجود أو القابل للوجود بفعل (أمر الإيجاد).

ويظهر مصطلح الارتسام في اللغات الأوربية بمعاني متقاربة، فهو في الإنجليزية Description ، وفي الفرنسية Description [3] ،وهي ترجمة لغوية في الغالب .إلا أن االترجمة الدقيقة لهذا المصطلح فهي تلك التي ظهرت في النظريات الأنطولوجية لتفسر لنا حقيقة الصلة بين هذه النظرية ونظرية المثل الأفلاطوية، ولتظهر امتداأد للأفلاطونية المحدثة وهي The Fixed Proto-types، أو (العين الثابتة)[4] التي تمثل حقيقة الشئ في الحضرة العلمية لا

(١) الجرجاني، التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم حنفي، القاهره ١٩٩١م، مادة رسم، ص١٢٤.

(٢) رسالة في التعليق علي الفكوك لصدر الدين القونوي ، مجهولة المؤلف، نسخة خطية رقم ٣٤٣ تصوف دار الكتب المصرية ، الورقة ٨٧.

(٣)عبد المنعم حنفي(الدكتور) المعجم الفلسفي، مادة رسم.

(٤) صدر الدين القونوي، رساله في التعليق علي الفكوك، نسخه خطيه بدار االكتب المصريه.

علي نحو مادي بل عدمي. كما يذكر (القونوي) وإتباعه، ولذلك ليس غريبا أن تترجم هذه الكلمه بمعني الحقائق الثابتة أو الماهيات The Latnet Realities[1].

وهذه الحقائق أشبه ما تكون بالصور التي في العقل الأول كما في (الأفلاطونية المحدثة)[2] وإن كانت صور العقل الأول في هذه الفلسفة تعد صوراً كلية بينما هي في الفكر الصوفي المتفلسف تكون صور مرتسمة علي نحو جزئي، كما هي علي نحو كلي لأنها تمثل رسوماً عدمية للعالم في مرحلة الغيب. وعندما يتعلق الأمر بالأعيان الثابتة التي وصفها (ابن عربي) بالفيض الأقدس كما قدمنا فإن علاقة وثيقة تنشأ بين (الارتسام)من ناحية والشيئية من ناحية أخري، علي اعتبار أن (الشيئية) مصطلح يطابق(العين) عندما تطلق علي الماهية حال (ثبوتها)في العلم أو (ارتسامها)وقبل اتصافها (بالجعل)- أي بالوجود فيكون (الارتسام علماً) هو شيئية الثبوت، (والارتسام عيناً) هو شيئية الوجود . و(القونوي) يشير إلي هذا بقوله (من العلم إلي العين)[3] بمعني أن الشيئية حال كونها (علم) وحال وجودها (عين).

وتتحول هذه النظرية إلي شكل من أشكال نظرية الفيوضات Emenation الأفلاطونية، والتي يقصد بها أن الحقيقة الواحدة المطلقه تكشف عن نفسها فيما لا نهاية له من الأشكال والتجليات – وهو المعني الذي قصد إليه

---

(1) The Mystical Philosophy of M.Ibnul Arabi,p.134.

(٢) عبد الرحمن بدوى الدكتور ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، طبعة الكويت ، ١٩٧٧م، ص ٥١ .

(٣) رساله العجالة في التعليق علي الفكوك، ورقة ٨٧.

المرحوم الأستاذ الدكتور (أبو العلا عفيفي) الذي استخدم لوصف هذه النظرية نفس المصطلح المستخدم في الأفلاطونية "Manifestation"[1] ويظهر مصطلح الإرتسام علي هذاالنحو عند جيفري بارندر "Geoffery Parrind-er"[2] في قاموسه الروحي بمعني Theophany وتعني التحول إلي الواقع Becomes Actual وهذا النوع من التحول إلي الحقيقة الواقعية هو الذي تعارفت عليه المدرسة الصوفية المتفلسفة خاصة (صدر الدين القونوي)[3]. بالتجليات البرقية) أو المشاهد المثالية سريعة الزوال التي تعني تحول الخيال إلي شكل من أشكال الصور المتجسده عقلياً، والمتوهمة حسيا ويسمي هذا بلغة الدراسات الروحية "Modern Spiritualism"[4] ، وكل هذه المعاني تفسر لنا العلاقة بين العدم والوجود وبين الواحد والكثرة، وهو ما سوف نتوسع فيه في الصفحات التالية.

٣-الارتسام والفيض

الفيض في هذه النظرية هو فيض النور الإلهي الذاتي علي الشئون الإلهية، التي تعني عند(ابن عربي) و(صدر الدين القونوي) الارتسام العلمي العدمي الذي يظل مشيئة إلي أن يفيض عليه (النور الإلهي) بفعل الإدارة فينتقل (الشأن الإلهي) من حالته العدمية إلي حالته الوجودية في الغيب الإضافي.

---

(1) The Mystical Philosophy Of M.Ibnul, pp.48-52.

(2) Geoffry Parrindr, A Dictionary of Religions &Spiritu(al Quotions,"Theophany",p.57,58.

(٣) صدر الدين القونوي، النفحات الإلهيه، اللوحه الأولي.

(4) The Mystical Philosophy,p.134.

فالنور الإلهي الفائض يظهر التعينات المرتسمة في غيب الذات، فيكون النور الفائض كاشفاً لظلام الارتسام فتظهر الأشياء متكثره، وهو في نفس الوقت يستهلك الكثرة ويبددها لشدة النور الأحدي الفائض فيضاً واحدياً.

يقول صدر الدين(وجدت الوجود الذي تلبست به الممكنات هو فائض النور الذاتي فانبسط علي الشئون الإلهية، فظهرت تعنياتها المستجنة في غيب الذات والمستهلكة في أحديته وتقيد الغيب المطلق من حيث الوجود، لا مطلقاً بأحكام الشئون - حسب الاقتضاء العلمي الذاتي الأزلي)(١).

لذلك يكتسب (مصطلح القلم) في هذه النظرية معني خاصاً جداً، فهو الجامع لمعاني التعينات الإمكانية، أو التعينات المرتسمة في الغيب والتي قصد الحق إبرازها من الوجود الغيبي إلي الوجود العيني، أي من حاله الارتسام العدمي إلي حالة الارتسام الوجودي - فحقيقة القلم الأعلي المسمي بالعقل الأول - عندهم - عبارة عن المعني الجامع لمعاني التعينات الإمكانية التي قصد الحق إبرازها من بين الممكنات غير المتناهية ونقشها في ظاهر النور الوجودي)(٢)

فإذا لاحظ الباحث العبارة الأخيرة وعلم أن الإرتسام في أحد معانيه هو (النقش) لوضح لديه معني الارتسام الذي يتم (بالقلم الأعلي) في صفحة خاصة هي صفحة (النور الوجودي).

ويأتي هذا الإرتسام علي مرحلتين من الفيض وهي علي النحو التالي:

---

(١) صدر الدين القونوي النفحات الإلهية نسخة خطية رقم ٤٥٦٨/٦/أ/ب،المقدمه،ص أ،ب

(2) The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi,p.50

أولا: (الفيض الأقدس)[1] الذي يعني تجلي الحق لنفسه في صور الأعيان الممكنات عندما تكون غيبياً أو ارتساماً عدمياً وقبل أن تتحول إلي ارتسام عيني.

ثانيا : (الفيض المقدس)[2] الذي هو (التجلي الوجودي)عند مدرسة (ابن عربي) الذي يعني خروج الأعيان الثابتة المرتسمة ارتساماً غيبياً من حالتها الغيبية إلي حالة الارتسام العيني - أو إنتقالها من العلم إلي العين كما قدمنا.

ولقد حاول(الصدر القونوي) الشارح الأعظم لمؤلفات الشيخ الأكبر أن يتخلص من فكرة الفيض المعتمدة علي سلسلة الوسائط المتصلة بالعقل الأول، فكان أن أدخل فكرة بديلة هي فكرة (الوجود العام) الفايض علي أعيان الممكنات المرتسمة في الغيب، وقد دعاه هذا إلي رفض(نظرية العقول) علي أساس أن القائلين بها يجوزون عدم (حدوث) أو (جعل) الماهيات التي اعتبروها (أمور غير وجودية) أو (ارتسامات غيبية).

كما أنهم يقولون أن (الوجود المشترك) بين جميع الماهيات واحد وأن العالم ليس بأمر زائد علي الماهيات (المرتسمة)أو المتصفة بالوجود الواحد المشترك والشامل للعقل الأول.

---

(١) أبو العلا عفيفي (الدكتور)، التعليقات علي فصوص الحكم، القاهرة، ١٩٤٦م، ٢١، ص ٢٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

لذلك إعتبر (القونوي) هذا - الأمر الواحد الصادر من الحق هو الوجود العام المشترك الذي يدخل فيه العقل الأول وغيره، ويكون الفيض في هذه النظرية هو فيض الموجودات عن الحق دون أن تمر بسلسلة العقول العشرة كما هو الحال في النظرية الأفلاطونية.

يقول (القونوي) فلولا فيض الوجود والعام الذي هو القدر المشترك بين الموجودات جميعاً لما وجدت أوتعينت(١).

وهنا يتضح الأثر (الأفلوطيني) الذي يرتد بنشأة الكون إلي مبدأ أعلي يصدر عنه الخلق كالإشعاع أو التدفق بشكل سرمدي. كل ما في الأمر أن(المبدأ العام) تحول إلي (الوجود العام) في النظرية الصوفية، كذلك يلاحظ اشتراك النظرية الصوفية مع النظرية الفلسفية الأفلاطونية في كثير من العناصر منها مثلاً أن الكائنات المرتسمة بالقرب من المبدأ الأول تكون أكمل في سلسلة الوجود، والكائنات البعيدة عن المبدأ الأول أقل كمالاً (٢).

ويرتبط الفيض في هذه النظرية بالتجلي الدائم للحق، والمستمر في صور العالم المحسوس، فيكون الفيض الغيبي ارتساماً أو تجلياً غيبياً، ويكون الفيض العيني(ارتساماً عينياً) أو تجلي شهادة، وهكذا يرتبط مصطلح الارتسام بمصطلحي التجليات والفيوضيات. Emanationism &Manifestations or Theophany.(٣)

---

(١) صدر الدين القونوي ، رساله إلي نصير الدين الطوسي، مجموعه خطيه رقم ٢٦٧ علم الكلام، دار الكتب المصريه، ورقه٥٣.

(٢) رساله القونوي إلي النصير، ورقه٥٣.

(3) The Mystical Philosphu, p. 134. See Too Geoffrey Parrinder, A. Dictionary of Religions, Art Theophany, p. 57, 58.

وتشير فكره الارتسام و(العقل الأول)و(القلم الأعلي) إلي علاقة وثيقة بين النظرية في محتواها الصوفي الإسلامي والنظرية في محتوها الأفلاطوني في الأفلاطونية المحدثة - انظر ماهو منسوب إلي (أرسطو)في كتاب الإيضاح في الخبر المحض (كل عقل فإنه مملوء صوراً، إلا أن من العقول ما يحيط بصور أكثر كلية ومنها ما يحيط بصور أقل كلية وذلك أن الصور التي في العقول الثواني السفلية بنوع جزئي هي في العقول الأول بنوع كلي والصور التي هي للعقول الأول بنوع كلي هي في العقول الثواني بنوع جزئي، وذلك أن العقول القريبة من الواحد الحق أقل كلية وأعظم قوة ، والعقول التي هي أبعد من الواحد الحق المحض أكثر كلية وأضعف[1].

وهذا النص يبين طبيعة الارتسام أو التصور أو الصور العقلية الأولي التي تشترك فيما بينها بالوقوع في جزء من أجزاء الوجود العام الذي يفيض عليها فيضاً مشتركاً فيظهر عدميتها الغيبية في شكل (ارتسام عيني) في الغيب الإضافي.

٤ - الارتسام والإعيان الثابتة

(العين الثابته)[2] "The Fixed Protoypes": هي الحقائق الثابتة "The Llatnet Realities". وليست بموجودة بل هي معدومة وثابتة في علم الله أزلاً[3].

(١) عبد الرحمن بدوي (الدكتور) ،(الأفلاطونية المحدثة عند العرب) الإيضاح في الخبر. المحض لأرسطو، الكويت. ١٩٧٧م، ص ١٣ من الإيضاح.

(2) The Mystical Philosophy,p.48-52.

(٣) التعليق علي الفكر، ورقه٨٧.

فأما إنها عين ثابتة فهي ارتسام عدمي أزلي، وكونها حقائق ثابتة فهي ارتسام (الماهيات غير مجعولة) ولا متصفة بالوجود، و(الأعيان الثابتة) علي هذا النحو تشكل الكيفيات التي تتعين بها الأشياء في علم الحق سبحانه وهي كيفيات أزلية تحددت معالمها رسماً وإنتقاشاً وكذلك ماهيات ، وشيئيات أزلية.

والواقع أن (الأعيان الثابتة) التي يصح الآن أن نطلق عليها الصور الثابتة لا تتصف بالجعل (أي بالوجود) حين كونها (مراتب إلهية)[1] لأنها تظل ارتساماً معلوماً لله أزلاً غير معلوم للخلق، وحين تكون(مراتب كونية) فإن الرسم يتمايز، ليظهر بفعل النور الفايض علي الوجود فيضاً واحدياً فتظهر الرسوم متصفة بالوجود لأنها تشكل صفحات كونية يكتب عليها العقل الأول (بالقلم الأعلي).

وعندما يتحدث الشيخ الأكبر (ابن عربي) عن (الأعيان)إنما يقرر وجود عالم معقول منقوش أو مرتسم في العلم الإلهي، وتوجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة إلي جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات) [2] .

وتنفرد « الأعيان الثابتة » أو الصور المرتسمة في العلم الإلهي الأزلي بالعديد من الخصائص التي خصها بها « صدر الدين القونوي » ليجعل منها

(١) مفتاح الغيب، ص ٥٥.

(٢) سعاد الحكيم(الدكتورة) المعجم الصوفي طبعة بيروت، مادة عين ثابتة .

راجع آيضا:أبو العلا عفيفي(الدكتور)، الاعيان الثابته والمعدومات في مذهب ابن عربي والمقدمه، الكتاب التذكاري في الذكري السنويه الثامنه لوفاه ابن عربي، الهيئه العامه للكتاب، ١٩٦٠م، ص ٢١٢، ٢١٣.

واسطة ميتافيزيقية بين الحقيقة المطلقة ، وعالم الظواهر، فهو يسميها مفاتيح الغيب، وأمهات الصفات، وأول مخلوقات في دورة الوجود ، وهي ارتسامات أزلية غير مسماه في الغيب، وتسمي بأسماء الموجودات باعتبار تلبسها هي بالوجود[1].

وتكون الأعيان الثابتة علي هذا النحو أول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونه وهي «الفيض الأقدس» الذي يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور «الأعيان الثابتة» وهي من ناحية ثانية المثال الثابت في علم الله . يقول « ابن عربي » فأنت العبد من حيث صفاتك عين الحق لا صفته، إنك حق باعتبارك معلوم ثابت لصفاتك في علم الحق ، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة، وجودك علي نحو ما كان في ثبوتك [2].

٥- (أ) الارتسام والشيئية:

قدمنا فيما سبق أن « الشيئية » مصطلح يطابق «العين الثابتة» عندما يطلق علي الماهية حال ثبوتها في العلم الإلهي، أي حال ارتسامها العدمي وقبل قبولها لأمر الإيجاد المعني بالجعل .

فيكون الارتسام «علماً» مساوياً لشيئية الثبوت والارتسام «عيناً» مساوياً لشيئية الوجود . كذلك أشرنا إلي أن المقصود« بشيئية الثبوت» ماهيات الأشياء في علم العالم بها في شكلها العدمي وقبل إضافة الوجود إليها . فإذا أمرت الأشياء بالانتقال من ثبوتها في العلم الإلهي ، إلي وجودها في الأعيان

---

(١) النفحات الإلهية ، ورقة ٣٥.

(٢) الأعيان الثابتة والمعلومات ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

اكتسبت شيئية وجودها أو « ارتسامها الوجودي » بفعل الأمر الإلهي المعني بايجادها علي نحو ثبوتها[١].

ويأتي لفظ شئ في القرآن الكريم بمعني الارتسام العدمي في قوله جل شأنه (**وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا**) [٢] كما قدما آنفاً.

كما يتسع القرآن لمعني الشيئية عندما تكون ارتساماً وجودياً بفعل صدور أمر الإيجاد في قوله جل شأنه(إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)[٣].

ويلخص « صدر الدين القونوي هذه المعاني في قوله « شيئية الثبوت عبارة عن صورة معلومية كل شئ في علم الحق أزلاً وأبداً علي وتيرة واحدة ، أما شيئية الوجود فكون الشئ موجوداً بعينه عند نفسه وغيره »[٤]

ويوضح « ابن عربي » هذه الفكرة بقوله « فالفكر يقول في بدء الخلق ما تم شئ ثم ظهر شئ لا من شئ والشرح يقول ... بل ثم شئ فصار كوناً ، وكان غيباً فصار عيناً[٥].

ومعني هذا أن اللاشيئية الأولي هى الارتسام العدمي في مرحلة العماء المقدم السابق علي الوجود، والشيئية الثانية هي الارتسام الوجودي في عين العلم.

---

(١) النفحات الإلهية ، الورقة السابقة . (٢) سورة مريم ، أية ٩ .
(٣) سورة يس ، آية ٨٢ .
(٤) النفحات الإلهية ، ورقة ٧ .
(٥) الفتوحات المكية ، ص ٢ ، ص ٤٠٢ .

فلا يتصف الوجود بالعدم لأن العدم نفي الشيئية، والشيئية معقولة وجوداً وثبوتاً، وما ثم رتبه ثالثة، وإذاسمعت نفي الشيئية فإنما ينفي النافي شيئية الثبوت لا شيئية الوجود خاصة وهو تفسير « ابن عربي » لقوله جل شأنه (**ولم تك شيئاً**)[1]

والباحث المدقق يستطيع أن يقرر أن هناك علاقة وثيقة بين الأعيان الثابتة في مذهب « ابن عربي » و« القونوي » و« نظرية الشيئية » بشقيها- «الارتسام العدمي» أو العين الثابته أو شيئية الثبوت ، والارتسام «الوجودي»- أو العين الوجودية ، فقد لاحظنا أنهم يطلقون مصطلح الشيئية علي « العين » من حيث إطلاقها علي الماهية حال ثبوتها وقبل اتصافها« بالجعل» كما يطلق مصطلح «شيئية الوجود » علي « العين » بعد ارتسامها الوجودي، أي اتصافها بالوجود، ولا نقول بعد تحققها بالمكان والزمان[2].

فالشئ والثابت، والموجود، والارتسام،ألفاظ مترادفة لا تطلق علي العدم إذا ما كان عدما مطلقاً، وإنما نطلق علي العدم القابل للوجود ، أما العدم غير القابل للوجود أو المستحيل، فهو « شيئية » لغة فقط ولا وجود له لأنها لا تقبل «الحكم التأثيري» أي الحكم الذي يؤدي إلي حصول التجلي الوجودي وتفصيل الكمال الوجودي بإفاضة الوجود علي حقيقة كل موجود »[3] أي تحويل الارتسام العدمي إلي ارتسام وجودي.

---

(١) الفتوحات المكية ، جـ ٤ ، ص ٦٧ .

(٢) المعجم الصوفى ، مادة شيئية ك، ص ١٦٠ .

(٣) سعيد الدين الفرغانى ، منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف نوسالك ، نسخة خطبة رقم ٢٥٨ تصوف وأخلاق ، دار الكتب المصرية ، مكتبة طلعت ، ورقة ١٠ .

(ب) الحكم التأثيري والمظهر للشيئية:

والحكم التأثيري المظهر « للارتسام » بالتجلي هو أصل العلم والعالم وباطنه، لأنه يفيض الكمال والواحدية ، ويترتب علي ذلك كما يقول «الفرغاني» التجلي والوجدان يتضمن توجهاً خاصاً بصورة التأثير إلي تحقيق الكمال الأسمائي وإزالة مواقعه وتحصيل شروطه»[1].

ونحن نلاحظ أن الفرغاني الذي استفاد من «صدر الدين القونوي» ، وكذلك من نظرية المثل « الأفلاطونية » يوضح أن التجلي الذي هو أصل ظهور الارتسام العدمي أو « شيئية العدم» بنقل النور الكاشف للمستورد الذي هو نور حامل لصفة الوجود، وكذلك الشهود الذي هو الحضور مع المشهود »[2]. فإذا ظهر «المرسوم » أو المنقوش في عرضه العلم بفعل التجلي النوراني المشار إليه تحددت معالمه طبقاً لما فيه من المراتب والأعيان ، فصارت المراتب الكونية للمخلوقات [3]. محل ظهورها ووجودها وتصير المراتب الحقية محلاً لتجلي الحق من حيث أسمائه وصفاته . يقول الفرغاني « ومراتب الكون لا يظهر فيها إلا الخلق، ومراتب الحق لا يظهر فيها إلا الحق - ويضيف - تدبر تعرف سر لا يعرف ولا يشهد ولا يري الحق إلاهو أو به»[4].

وأما القوابل التي تتجلي عليها وفيها الكثرة النسبية المنسوبة إلي الأسماء الإلهية فيسمي بعالم المعاني، أي حضره « الارتسام العلمي» أما

(١) منتهى المدارك ، ورقة ٩ .

(٢) راجع منتهى المدارك ، ورقة ١٠ .

(٣) منتهى المدارك ، ورقة ١١

(٤) منتهى المدارك ، ورقة ١٣

ارتسام الكثرة النسبية المضافة إلي الكون وحقائقه فتسمي حضرة «الارتسام»[1] لأجل ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة إلي الأسماء الإلهية ، والحقائق الكونية فيها والتي تشير إليها أكابر المحققين . من أهل الكشف - بأن الأشياء مرتسمة في نفس الحق [2] وهم يشيرون بذلك إلي علمه تعالي ، لماهيات من حيث الامتياز النسبي عن الذات لا باعتباره وصفا للذات ولا من حيث أن علمها ، أي علم الذات عينها فهم يبطلون ذلك بعكس الفلاسفة الذين يجعلون من العلم صفة نفسية للذات.

وحقائق الأشياء التي يتعلق بها الأزلي باعتبار العلم « التعين الثاني »[3] من تعينات الحق الكلية المحيطة بالوحدة والكثرة هي مما يضاف إلي الحق بالأصالة وإلي الكون بالتبعية فماكان منا مفصلاً متمايزاً سمي بالحضرة العمائية فإذا تحقق منها أثر خفي واندمجت تلك الحقائق الكلية الأصلية في عين تلك البرزخية سمي بالحقيقة الإنسانية الكمالية ، وباعتبار كون المعلومات التي ارتسمت بالعلم الأزلي وتعلق بها ما بين واجب ظهوره وتحققه بنفسه ، وبين ممتنع ظهو ره في نفسه في شئ من المراتب الكلية والجزئية وبين متوسط بينها نسبته إليهما علي السواء فيأخذ المتوسط مرتبة الإمكان[4] التي فيها يقبل الارتسام الأمر القاضي بالوجود أو «حكم التأثير الإيجادي فيكون ارتساماً ممكنا لا مستحيلاً.

---

(١) منتهى المدارك ، ورقة ١٣ هامش .

(٢) منتهى المدارك ، ورقة ١٣

(٣) منتهى المدارك ، ورقة ١٣ .

(٤) منتهى المدارك ، ورقة ١٣ .

وتتحول شيئية المعدوم إلي ارتسام عيني قابل للوجود ، كما تتحول شيئية الثبوت إلي شيئية الوجود ، كذلك تتحول المعلومات العلمية إلي معلومات عينية بعد استنارة العماء بنور الهوية الإلهية .

نتائج البحث

تأتي نتائج هذا البحث واضحة الدلالة علي الأثر السلبي الذي تركته نظرية الفيوضات الأفلاطونية ونظرية المثل الأفلاطونية علي العقلية الإسلامية وخصوصاً عند الصوفية المتفلسفة من أمثال« ابن عربي» و« الصدر القونوي » و«الجيلي».

ويتضح هذا الأثر الذي أخل بمنطقية العقل المسلم ، وبالنظرية التي صاغها الصوفية من المتفلسفين، علي النحو التالي:

أولا : يظهر الأثر الوثني واضحاً في نظرية الفيض الأقدس، والأعيان الثابتة، وشيئية العدم ، التي تعد جميعها نتائج فكرة الاتسام العلمي العدمي الذي يتحول إلي ارتسام عيني وجودي ، بفعل أمر الإيجاد القاضي بتحول المعدوم إلي موحود.

ثانيا : يظهر مصطلح الارتسام كمرتبة بين الحق في غيبه المطلق في العماء، وبين العالم المتعين في العلم والمشهود للعين . فهو الفيض الأقدس الذي يمثل ظهور الحق لنفسه في صور الأعيان الثابتة ، وهو «الفيض المقدس » الذي هو التجلي الوجودي .

ثالثا: «الارتسام علماً» مصطلح يطابق شيئية الثبوت، و«الارتسام عيناً» هو مصطلح يطابق شيئية الوجود . والارتسام العلمي هو شيئية العدم الممكن الذي يتحول إلي وجود علمي في الأعيان الثابتة بفعل أمر الإيجاد.

رابعا: ويظهر في هذا النظرية الارتسامية عندما تتحول إلي شكل من أشكال نظرية الفيوضات الأثر « الأفلوطيني» السلبي الذي يري أن الخلق يصدر كالإشعاع أو التدفق بشكل سرمدي وهو من شأنه أن يدخل واسطه بين الحق والخلق ، كما يظهر عملية الخلق وكأنها تلقائية وطبيعية أو من عمل الوسائط.

خامسا: تتأثر هذه النظرية بفكرة العقول التي تدبر الكون « فالارتسام » الذي يتم بالعقل الأول بواسطة القلم الأعلي يظهر بفعل النور الفايض علي صفحة الوجود . وليس خفياً أن مثل هذه المصطلحات التي تعمل عمل الواسطة بين الله والكون هي أثر من آثار العقلية اليونانية في الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة.

سادسا: وعندما يصبح الارتسام « أعياناً ثابتة» يختلف معناه عن نظرية الفيض الأفلوطينية حيث يتحول إلي العديد من المعاني ذات الأصل الإسلامي من مثل مفاتيح الغيب ، وأمهات الصفات، وأول الموجودات في دورة الوجود، والارتسامات الأزلية التي لا اسم لها في الغيب ، والتي تحمل أسماء الموجودات حين تلبسها بالوجود.

سابعا: واذا ارتبط الارتسام بالشيئية كان ارتساماً عدمياً، عندماً يتعلق بشيئية الثبوت وارتساما وجودياً عندما يتعلق بشيئية الوجود.

ثامنا: إن صفة الإمكان الكامنة في الارتسام العدمي هي التي تجعله قابلاً لأمر الإيجاد ، وبذلك يكون عدماً وجودياً ممكناً لا مستحيلاً، لأن العدم المستحيل لا يقبل أمر الإيجاد ولايتحول إلي وجود.

تاسعا: وبناء علي هذه النظرية لا يمكن وصف الوجود بأنه كان عدماً معدوماً لأن العدم نفي للشيئية المرتسمة في العلم ، والشيئية موجودة ثبوتاً ووجوداً.

عاشرا: لاحظنا أن متفلسفة الصوفية يطلقون علي مصطلح الشيئية (العين) من حيث إطلاقها علي الماهية حال ثبوتها في العلم وقبل اتصافها بالجعل أو الوجود ، كذلك يطلق المصطلح علي « العين » بعد ارتسامها الوجودي ، الذي لا يتحقق في المكان والزمان وإنما في الغيب الإضافي.

حادي عشر: يتجلي الارتسام العلمي العدمي بفعل أمر التأثير الإيجادي ، الذي هو أصل ظهور شيئية العدم ، أو الارتسام العدمي، وتحوله إلي ارتسام وجودي وهي محاولة من المفكر المسلم لربط النظرية بأمر الكينونة (كن) كما ورد في القرآن الكريم، إلا أن هذا لا يخرجها كلية عن منحاها الأفلوطيني.

ثاني عشر : الكثره الكونية في هذه النظرية تعود إلي أصلها الواحدي في المراتب العلمية، وظهور التعداد العلمي أمر معنوي « يظهر غيباً مظلقاً» بفعل النور الإلهي أو الفيض الإشعاعى ويظهر في « الغيب الإضافي» في الأعيان الثابتة التي هي أيضاً غيب ثاني ، أو غيب إضافي، فالكثرة تعود إلي أصلها الواحدي، والوحدة لاتتأثر بالكثرة في الأعيان الثابتة ،

لأن كل هذا لا يخرج عن دائرة العلم الإلهي فليس في هذه النظرية تضارب بين الوحدة والكثرة لأنها علمية لا كونية ، نسبية لا مطلقة .

ثالث عشر: إلا أننا لا نشك في تأثر هذه النظرية بالمنحى الأسطوري الوثني الذي ساد النظرية اليونانية في معظم الأحول خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالخلق والفيض الواحدي ، والتجلي، الأعيان الثابتة وكذلك المراتب الوجودية برغم أن المفكر المسلم قد حاول جاهداً أن يردها إلي مصادرها في القرآن والسنة ليبدو الأمر وكأنها نظريات إسلامية خالصة. إعتمدت نسبياً علي فكره الخلق من عدم وعلي ماجاء في القرآن الكريم متعلق بالمشيئة والارادة وأمر لايجاد « كن»

وفي نهاية هذا المصنف المبتكر والجديد في مجال التصوف أود أن أذكر القارئ أنني تطرقت إلي نظريات لم يسبقنا إليها أحد وظلت مجهولة بين صفحات المخطوطات المحفوظة في المكتبات العالمية والتي لم يصل إليها جهد الباحثين إلي أن جاء هذا الكتاب شاملا للعديد من البحوث الأصيلة والمقارنة في مجال التصوف الفلسفي، والتي لا غني لأي باحث في مجال التصوف عنها.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

١ - ابراهيم ابراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء في التصوف الإسلامي، القاهرة ١٩٨٠م، والمنصورة المكتبة العلمية الحديثة ١٩٩٣م.

٢ - إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، المنصورة، ١٩٩٤م، دار الوفاء.

٣ - إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، النصوص في تحقيق الطور المخصوص، جامعة المنصورة، ١٩٩٠م، دراسة علي مخطوطة (النصوص) لصدر الدين القونوي.

٤ - إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، المنصورة ١٩٩٣م، المكتبة العلمية.

٥ - إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، مشكلات في التصوف الفلسفي والفلسفة الروحية، طبعة المكتبة العلمية ١٩٨٩، ١٩٩٠م.

٦ - إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، تطور الوعي الروحي لدي الإنسان، دراسة وترجمة علي كتاب إيڤلين أندرهل، طبعة دار الوفاء، ١٩٨٨م.

٧ - ابن الألوسي البغدادي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، القاهرة، ١٢٩٨هـ.

٨ - ابن تغري بردي ، المنهل الصافي، نسخة خطية بدار الكتب المصرية، رقم ١٣٤٧٥، تاريخ.

٩ -إبن تيمية (تقي الدين)، رسالة الفرقان، القاهرة، ١٣٢٣هـ

١٠- ابن تيمية(تقي الدين)، مجموعة الرسائل والمسائل، نشر لجنة التراث العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

١١- ابن تيمية(تقي الدين)، مجموع فتاوي شيخ الإسلام، نشر عبد الرحمن بن محمد قاسم النجدي، الطبعة الأولي، السعودية ، ١٣٩٨هـ

١٢- ابن خلكان، وفيات الأعيان، بولاق، ١٣٢٩هـ

١٣- ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، القاهرة، ١٢٩٩هـ

١٤- ابن كثير البداية والنهاية، طبعة بيرت، ١٩٧٧م

١٥- أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور)، ابن عربي في دراساتي، بحث منشور بالكتاب التذكاري لوفاة ابن عربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٦٩م

١٦-أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور)، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي ، بحث نشر في الكتاب التذكاري لوفاة ابن عربي ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

١٧ - أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور) ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٨- أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور) ، تعليق علي مادة « ابن عربي » بدائره المعارف الإسلامية، الترجمة العربية .

١٩- أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور) ،شرح فصوص الحكم والتعليقات عليه ، القاهرة ، ١٩٢٢م.

٢٠- أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور) ، من أين استقي محيي الدين بن عربي فلسفته ، بحث نشر بمجله كلية الآداب ، ١٩٣٣م .

٢١- أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور)، نظريات الإسلاميين في الكلمه، بحث نشر بمجله كليه الآداب ، المجلد الثاني، الجزء الأول ، ١٩٣٤م.

٢٢- أبو الوفا التفتازاني (الأستاذ الدكتور)، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، ١٩٧٣م

٢٣- أبو الوفا التفتازاني (الأستاذ الدكتور)، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة، ١٩٥٨م.

٢٤- أبو الوفا التفتازاني (الأستاذ الدكتور) ، الإنسان والكون في الإسلام، القاهرة ، ١٩٧٥م

٢٥- أبو الوفا التفتازاني (الأستاذ الدكتور) ، الطريقة الأكبرية ، بحث نشر بالكتاب التذكاري في الذكري المئوية الثامنة لوفاة ابن عربي ، القاهرة ، ١٩٦٩م.

٢٦ - أبو الوفا التفتازاني (الأستاذ الدكتور)، مدخل إلي التصوف الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٣م.

٢٧- أبو الوفا التفتازاني (الأستاذ الدكتور) ، نظرة إلي الكشف الصوفي. بحث نشر بمجلة الفكر المعاصر، العدد ٣٤، ١٩٦٧م.

٢٨ - بات بازاري ، مصباح الغيب شرح مفتاح الغيب ، نسخة بدار الكتب المصرية، مكتبة طلعت رقم ١٤٧٩ تصوف.

٢٩- البغدادي « إسماعيل باشا »، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع استانبول عام ١٩٥٥م

٣٠- بلاسيوس (اسين) ، ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الأسبانية ، الكويت ، ١٩٧٩م.

٣١- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبري، القاهرة، ١٩٦٤م

٣٢- التبريزي (إبراهيم بن أسحاق)، أسرار السرور بالوصول إلي عين النور، شرح نصوص القونوي، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٧٨٥ تصوف طلعت.

٣٣- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، نظارة المعارف ، تركيا، ١٣١١هـ

٣٤- الخوانساري، محمد بن باقرزين العابدين، روضات الجنات، طبعة إيران، ١٨٩٠م.

٣٥- خير الدين الزركلي ، قاموس الأعلامي، بيروت عام ١٩٨٠م

٣٦- الشعراني (عبد الوهاب)، الطبقات الكبري، القاهرة ، بدون تاريخ.

٣٧- شمس الدين (محمد بن حمزة الفناوي)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١١٨٨تصوف طلعت.

٣٨- صالح بن مهدي المقبلي اليمني، العلم الشامخ في إيثار الحق علي الأباء والمشايخ، القاهرة، ١٣٢٨هـ

٣٩- طاش كبري زاده، الشقائق النعمانية، دار الكتب العربية، بيرت، بدون تاريخ.

٤٠- طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، مراجعة كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ.

٤١ - عبد الرحمن الجامي، الدرة الفاخرة، بنهاية أساس التقديس للفخر الرازي، القاهرة، ١٣٢٨هـ

٤٢- عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس، نسخة خطية رقم ٢٣٣تاريخ بدار الكتب المصرية

٤٣- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ١٩٧٠م

٤٤- عبد الكريم الجيلي، حقيقة الحقائق، تحقيق بدوي طه علام، القاهرة، ١٩٨٢م

٤٥- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت، ١٩٦٠م

٤٦- الغبريني، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ تاريخ .

٤٧- الفرغاني(سعد الدين)، منتهي المدارك ومشتهي لب كل كامل وعارف، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٨٥٠تصوف.

٤٨- قاسم عبد الله الحنفي(زين الدين)، تاج التراجم في طبقات الحنفية، طبع لسبك، ١٢٨٨هـ

٤٩- قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام ، القاهرة، ١٩٧٣م

٥٠- قطب الدين الشيرازي، جامع الأصول في أحاديث الرسول، نسخة خطية رقم ٤٨ق/ك ٣٠٢ مكتبة قونية التركية .

٥١- القونوي(صدرالدين)، أربعون حديثا وشرحها، نسخة خطية رقم ١٦٤حديث طلعت، بدارالكتب المصرية.

٥٢- القونوي(صدر الدين)، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، حيدر آباد، ١٣١٠هـ.

٥٣- القونوي(صدر الدين)، تبصره المبتدي وتذكرة المنتهي، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٩٣تيمور باشا.

٥٤- القونوي(صدر الدين)، رسالة التوجه، نسخة خطية رقم ١٣١٨م بمكتبة مكتبه طلعت بدار الكتب المصرية.

٥٥- القونوي(صدر الدين)، رسالة في الرد علي رسالة نصير الدين الطوسي، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٦٧م علم الكلام .

٥٦- القونوي(صدر الدين)رسالة، هل يثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زائدة نسخة خطية رقم ٢٦٧م علم الكلام، بدار الكتب المصرية.

٥٧- القونوي(صدر الدين)، شرح الحديث الأربعين النبوي المعروف بكشف أستارجواهر الحكم المستخرجة من جوامع الكلم، طبع القاهرة، ١٣٢٤هـ

٥٨- القونوي(صدر الدين)الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٢٣مجاميع بدار الكتب المصرية.

٥٩- القونوي(صدر الدين)، اللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية، نسخة خطية رقم ٤٦حروف وأوفاق بدار الكتب المصرية.

٦٠- القونوي (صدر الدين)، لطائف الإعلام في إشارت أهل الإفهام ، مخطوطة تركيا، خزانة جامعة إسطنبول رقم ٢٣٥٥/٣٣-١القسم العربي.

٦١- القونوي (صدر الدين)،مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٧٣تصوف.

٦٢- القونوي(صدر الدين)، النصوص، نسخة خطية رقم ٢٨٤تصوف بدارالكتب المصرية بالقاهرة.

٦٣- القونوي(صدر الدين)، النفحات الإلهية، نسخة خطية بمكتب قونية التركية، رقم ٤٥٦٨/٦/١/ب.

٦٤- القونوي (صدر الدين)، نفثه مصدور وتخفه شكور، نسخه خطيه رقم ٥٨٩٥ بمكتبه الطاهريه بمجمع اللغه العربيه بدمشق.

٦٥- مؤلف مجهول، الرساله الجفريه، نسخه خطيه رقم ٢٨٤٢ حروف وأسماء بمكتبه بلديه الاسكندريه.

٦٦- مؤلف مجهول ، رساله العجاله في التعليق علي الفكوك، نسخه خطيه ضمن مجموعه رقم ٣٤٣ تصوف بدار الكتب المصريه

٦٧- مؤلف مجهول، شرح مفتاح الغيب لصدر الدين القونوني، نسخة خطية رقم ٥٧٤تصوف طلعت بدار الكتب المصرية بالقاهرة.

٦٨- مؤلف مجهول، رسالة الرسائل في الأجوبة عن عيون المسائل، منسوبة لصدر الدين القونوي، نسسخة خطية ضمن مجموعة رقم ٦تصوف بدار الكتب المصرية.

٦٩- محمدتوفيق البكري، بيان الطرق الموجودة في العالم الإسلامي، القاهرة، ١٣٢٣هـ.

٧٠- محمد عبدالحي اللكنوي(الهندي)، طبقات الحنفية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.

٧١-محمد مصطفي حلمي(الأستاذ الدكتور)الحياة الروحية في الإسلام، القاهرة ١٩٧٠م.

٧٢- محمد مصطفي حلمي (الأستاذ الدكتور) ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٧١م.

٧٣- معصوم علي، طرائق الحقائق، طهران،١٣١٩هـ.

٧٤- المناوي(عبد الرؤف)، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٩تاريخ.

٧٥- موسي الصدري، رغائب الناقب، نسخة خطية بمكتبة حالة أفندي بتركيا، رقم ٢/٢٧٧.

٧٦- النبهاني(يوسف بن إسماعيل)، جامع كرمات الأولياء، القاهرة، ١٣٩٤هـ.

المراجـــع العامـــة:

٧٧- أرسطو، الإيضاح في الخير المحض،تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، بكتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت، ١٩٧٧م.

٧٨- إبراهيم بيومي مدكور (الأستاذ الدكتور)، بين ابن عربي واسبينوزا، بحث نشر بالكتاب التذكاري لوفاة ابن عربي، القاهرة، ١٩٦٩م.

٧٩- أحمد أمين، ضحي الإسلام ، القاهرة، ١٩٧٩م.

٨٠- إسماعيل أمين (باشا)، الذيل علي كشف الظنون، طبعة شرف الدين يالتفايا، بغداد، بدون تاريخ .

٨١- إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، مكتبة المثني، بيروت، ١٩٥٥م.

٨٢- أميرة حلمي مطر(الأستاذ الدكتور)، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، ١٩٦٥م.

٨٣- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٧٥م.

٨٤- ابن خلدون، العبر وديوان المبتدا والخبر، المجلد الأول، بيروت، ١٩٦٨م.

٨٥- ابن خلدون، المقدمة، بدون تاريخ.

٨٦- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القاهرة، ١٣٢٥م.

٨٧- ابن سينا، النجاه، القاهرة، ١٩٨٣م.

٨٨- ابن عربي(محيي الدين)، الفتوحات المكية، تحقيق الدكتور عثمان يحيي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

٨٩- ابن عربي(محيي الدين)، فصوص الحكم والتعليقات عليه، نشر الدكتور أبو العلاعفيفي، القاهرة، ١٩٤٦م.

٩٠- ابن عربي(محيي الدين)، مرآة العارفين ومظهر الكاملين، نسخة خطية، ضمن مجموعة رقم ١٢٧٤تصوف طلعت بدار الكتب بالقاهرة.

٩١- ابن عربي(محيي الدين)، التجليات، نسخة خطية رقم ٣٨/١٦٨٦ك ٥٥٢قونية .

٩٢- ابن عربي(محيي الدين)، اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات الملكية ، بآخر تعريفات الجرجانى ، القاهرة ، ١٢٨٣ه .

٩٣ - أبوالحسن الندوي، رجال الفكروالدعوة في الإسلام، دار العلم، الكويت، ١٩٧٧م.

٩٤- التهاونوي(محمد علي الفاروقي)، كشاف إصطلاحات الفنون، بيروت، ١٩٧٣م.

٩٥- الجرجاني، التعريفات، القاهرة، ١٢٨٣هـ.

١٠٠- الحلاج(الحسين بن المنصور)، الطواسين، تحقيق محمد بن هاشم مدني، القاهرة، ١٩٧٠م.

٩٦- رسل(برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتورزكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٧٧م.

٩٧- سيف الدين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود، القاهرة، ١٩٧١م.

٩٨- الشهر ستاني، الملل والنحل، بيروت، ١٩٧٥م.

٩٩- الطوسي(أبو نصر السراج)، اللمع، القاهرة، ١٩٦٠م، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، وطه سرور.

١٠٠- عبد الأمير الأعسم، نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، بيروت، ١٩٧٤م.

١٠١- عبد الأمير الأعسم ، ابن الراوندي الملحد، بحث نشرته مجلة كلية الأداب بجامعة بغداد، ١٩٧٥م.

١٠٢- عبد القادر محمود (الأستاذ الدكتور)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، الإسكندرية، ١٩٦٦م.

١٠٣- عبد الرحمن بدوي(الدكتور)، شخصيات قلقة في الإسلام، الكويت، ١٩٧٨م.

١٠٤- عبد الرحمن بدوي (الدكتور)، خريف الفكر اليوناني، الكويت، ١٩٧٩م.

١٠٥- عبد الرحمن بدوي (الدكتور)، المثل العقلية الأفلاطونية، الكويت، بدون تاريخ.

١٠٦- عبد الوهاب عزام(الأستاذ الدكتور)التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة، ١٩٤٥م.

١٠٧- عثمان يحيي (الدكتور)، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد، بحث نشر بالكتاب التذكاري لوفاة ابن عربي، القهرة ١٩٦٩م.

١٠٨- الغزالي(أبو حامد)، إحياءعلوم الدين، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

١٠٩- الغزالي (أبو حامد)، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٨٠م.

١١٠- القشيري(عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، القاهرة، ١٣٢٠هـ.

١١١- القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق، الدكتور كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م.

١١٢- الكمشخانوي، جامع الأصول، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

١١٣- كامل مصطفي الشيبي(الدكتور)، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

١١٤- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، نشر الدكتورعبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، ١٩٦٠م.

١١٥- ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، بالإنسان الكامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

١١٦- ماسنيون، مادة طريقة بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

١١٧- محمد البهي(الدكتور)، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، ١٦٩٧م.

١١٨- محمد عاطف العراقي(الأستاذ الدكتور)، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

١١٩- محمد عثمان نجاتي(الدكتور)،الإدراك الحسي عند ابن سينا، بيروت، ١٩٨٠م.

١٢٠- محمد غلاب(الأستاذ الدكتور)، المعرفة عند ابن عربي، بحث نشر بالكتاب التذكاري الصادر في الذكري المئوية الثامنة لوفاة ابن عربي .

١٢١- محمد غلاب(الأستاذ الدكتور)، المعرفة عند مفكري المسلمين، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٢٢- محمد بن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام،بهامش كتاب تعطير الأنام في تفسير المنام لعبد الغني النابلسي، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢٣- محمودصبحي(الأستاذ الدكتور)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٢٤- محمود قاسم(الأستاذ الدكتور)، محيي الدين ابن عربي، القاهرة، ١٩٧٢م.

١٢٥- محمود قاسم(الأستاذ الدكتور)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٢٦- نوجالس(الأب جوميز)السهرودي في الميدان الفلسفي، بالكتاب التذكاري في الذكري المئوية الثامنة لوفاة، القاهرة، ١٩٧٤م.

١٢٧- نيكلسون(رينولدآلن)، الإنسان الكامل، دائرةالمعارف الإسلامية، الترجمةالعربية.

١٢٨- نيكلسيون(رينولد آلن)، في التصوف الإسلامي وتاريخه،مجموعة محاضرات ترجمها الدكتورأبو العلاعفيفي، القاهرة، ١٩٦٩م.

١٢٩- هانزهينرش شيدر، نظرية الإنسان الكامل عندالمسلمين، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابة الإنسان الكامل في الإسلام، القاهرة، ١٩٥٠م.

١٣٠- الهجويري، كشف المحجوب، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥م.

١٣١- والترسيتس، الزمان والأزل، ترجمة الدكتورزكريا إبراهيم، بيروت، ١٩٦٧م.

ثانيا:المراجع الأجنبية

(أ) في الإنجليزية:

132 - A. R. lacy, A dictionary of philosophy, London, 1970.

133 - A. Affifi, The Mystical Philosophy of M. Ibnul Arabi, Cambridge, 1939.

134 - Geoffery Parrinder, A Dictionary of Religions, London 1990.

- Jacob Needleman, A Sense of The Cosmos, New York, 1988.

136 - Nichlson (R.A.), Legacy of Islam, London, 1970.

137 - Nichlson(R.A.),The Mystics of Islam,London, 1914.

138 - Nicholson (R.A.),Life of muhiyyu -Din Ibn Arabi, J.R.A.S., 1906 .

139 - Nicholson (R.A.),Studies in Islamic Mysticism, Cambridge,1912 .

140 - Richard M. Buke, what is Enlightenment London, 1984.

141 - Spearman, Creative Mind, London, 1930 .

142 - Stace (Walter), Mysticism and Philosophy, London and New York, 1961 .

143 - Thomas Morris, The Concept of God oxford, 1987.

144 - Trimingham, The Sufi orders in Islam, London, 1971 .

145 - Thouless (Robert), An Introduction to the psychology of Religion, Cambridge, 1928 .

146 - Underhill E.,Introduction to Msticism, London, 1950 .

147 - Underhill E., Mysticism, A study in the nature and development of Man's Spritual Consciousness, London, 1940 .

(ب) فى الفرنسية:

148 - C,F. Ribot, Eassi sur L;imagination crreatce, Paris, 1928 .

149 - H. Corbin, L'imagination createce dans le Sufism d'Ibn Arabi , Paris , 1958 .

150 - H. Delacroix , Le Reve et La Reverie dans Noveau Traite de psychologie V. 1936 .

151 - Leuba (James) psychologie du Mysticism Religileux Traduction par Lucien Herr, 1939 .

152 - Massion (Louis), Art, Tarika, Ency , de Le Islam .

الفهـــرس

الموضوع	الصفحة



رقم الإيداع
١١٠٠٠ لسنة ١٩٩٨م
الترقيم الدولي
177 - 19 - 67223